المصادر الأساسية في علم الاجتماع
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة أوجيست كونت

تأليف

ليفي بريل

نقله إلى العربية وقدم له

دكتور محمود قاسم
أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة
فؤاد الأول

الدكتور السيد محمد بدوي
أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة
فاروق الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقاً)
(صبحي وشركاه)

المصادر الأساسية فى علم الاجتماع
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة أوجيست كونت

تأليف

ليفى بريل

نقله إلى العربية وقدم له

دكتور محمود قاسم
أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة
فؤاد الأول

الدكتور السيد محمد بدوى
أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة
فاروق الأول

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)
(صبحى وشركاه)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الترجمة (*)

— ١ —

تعد حياة « أوجيست كونت » مثالا لما يعانيه المصلحون ورجال التفكير الحر من ظلم واضطهاد على يد العناصر الرجعية . فقد عاش طيلة حياته فقيرا مغمورا ، على الرغم مما أفعم به قلبه من حب البشرية والرغبة فى الكفاح حتى يكتب النصر لأسمى المبادىء الإنسانية .

ولد فى مونبلييه بجنوب فرنسا سنة ١٧٩٨ من والدين متوسطى الحال . وقد اشتهرت والدته بتدينها ، كما كانت ذات عاطفة رقيقة . فورث عنها « كونت » طيبة القلب التى جعلته يصبو إلى تحقيق الوحدة الدينية بإنشاء ما أطلق عليه اسم ديانة الإنسانية . وقد لازمته أمه فى أيام محنته وكانت تصلى من أجله . وقد بدأ « كونت » دراسته الثانوية فى التاسعة من عمره ، واتجه فى أول الأمر اتجاهاً أدبياً ، فكان ينال دائماً الجائزة الأولى فى الشعر والخطابة . وقد وهبه الله ذاكرة خارقة ، فكانت تكفيه قراءة واحدة لاستظهار ما يقرأ . وكان إلى جانب ذلك متوقد الذكاء ذا مقدرة عجيبة على الدرس والتحصيل . ولما أدرك الخامسة عشرة من عمره ترك شعبة الآداب والتحق بشعبة الرياضة البحتة ، فاجتاز امتحانها بنجاح ، واتخذ الأهبة لدخول مسابقة مدرسة الهندسة الحربية العليا . ولكن سنه لم تكن قد تجاوزت السادسة عشرة ، فاضطر إلى الانتظار سنة أخرى . ثم تقدم للمسابقة فى أغسطس سنة ١٨١٤ ، فكان فى مقدمة الناجحين . وكانت

(*) ترجم الدكتور محمود قاسم الكتابين الأول والثانى ، والدكتور السيد محمد بدوى الكتابين الثالث والرابع .

المدرسة تزخر فى ذلك الحين بعدد كبير من العلماء الممتازين ، فأفاد « كونت » من دراسته فائدة كبرى ، وكان يقبل على العمل بلذة وشغف . ولكنه كان أيضاً كثير العبث واللهو فى أوقات فراغه . فهو وإن كان دائماً فى طليعة رفاقه فى الدرس والتحصيل إلا أنه لم يكن أبداً فى المؤخرة عند مايتسع المجال للمرح والتهريج . وكان يغلو أحياناً فى مجونه إلى درجة أن قائد المدرسة اضطر مرة إلى تجريده من رتبة « جاويش » التى حصل عليها وقت دخوله إلى المدرسة .

وما كاد يستقر فى دراسته حتى اضطربت فرنسا وأوروبا كلها لنبأ هرب « نابليون » من جزيرة « إلبا » ونزوله فى « طولون » بمساعدة بعض قواده السابقين . وكان « كونت » من أشد الشباب حماساً لذلك الحادث ومن أوائل المستقبلين للأمبراطور عند زيارته للمدرسة لاختيار بعض الضباط . وقد أظهر رغبته فى التطوع فى جيش الشمال ولكن ما كاد يعد نفسه للرحيل حتى فوجىء بهزيمة « واترلو » ، ودخول الحلفاء إلى باريس ، وعودة « لويس الثامن عشر » . وكان من الطبيعى أن توضع مدرسة الهندسة الحربية فى القائمة السوداء لما أظهرته من شعور نحو عودة « نابليون » . وظلت السلطات تترقب الفرص لإغلاق المدرسة وتشريد طلبتها حتى سنحت لها الفرصة المواتية حين شكا طلبة السنة الأولى من أحد المعيدين لسوء معاملته لهم . وبعد عدة مصادمات بينه وبين الطلبة أرسل إليه « كونت » إنذاراً وقع عليه مع بعض إخوانه يقول له فيه : « سيدى إنه ليعز علينا أن نتخذ مثل هذه الإجراءات الأليمة مع طالب قديم من مدرستنا . ومع ذلك فإنا نطلب إليك بإلحاح ألا تضع قدمك بعد اليوم فى المدرسة . » وقد انتهزت الحكومة فرصة هذا الشغب وأمرت بإغلاق المدرسة وتسريح الطلبة . فعاد « كونت » إلى « مونبلييه » مسقط رأسه ، وأرسل وزير الداخلية فى إثره خطاباً إلى محافظ الإقليم يطلب إليه مراقبته عن كثب . ولكن لم يجد المحافظ فى سلوك « كونت » ما يأخذه عليه ؛ بل يسر له طريق العودة إلى باريس عندما أراد ذلك . وما كاد يعود إلى العاصمة حتى شرع يبحث عن عمل يعيش منه ، بدلا من أن يظل عالة على والديه . فعقد العزم على إعطاء دروس خصوصية . وقد عرض

عليه أن يكون مدرساً للرياضة فى الولايات المتحدة ، ولـكن لم يتم تنفيذ هذا الاقتراح . ثم بدت له بارقة أمل أخرى للتقدم فى مسابقة عقدت لاختيار بعض المدرسين لمدرسة الهندسة التى تخرج فيها ، ولـكنه أعرض عن الدخول فى هذه المسابقة ؛ إذ كان على يقين من رفض طلبه نظراً لآرائه السياسية . ولم يمنعه البحث عما يقوم بأوده عن متابعة الدرس والتحصيل ، فدرس آراء كثير من الفلاسفة ، ومنهم « منتسكيو » . وفى ذلك الحين كتب مقالة سياسية عنوانها : « آرائى — Mes réflexions » كما ساعد فى تحرير مقالات أخرى عن حرية الصحافة .

ولم يكن ضيق العيش حائلا دونه ودون البحث عن المتعة واللهو . فـكان يخرج فى كثير من الأحيان إلى حدائق « باليه رويال — Palais Royal » حيث تـكثر الغانيات . وهناك عرف « كارولين ماسان » التى اتخذها زوجاً له فيما بعد .

وتعد سنة ١٨١٧ ذات أهمية حاسمة فى تاريخ حياته . ففيها قابل « سـان سيمون » أحد دعاة المذهب الاشتراكى فى القرن التاسع عشر والذي اشتهر بآرائه ونزعته فى صالح العمال . وكان « كونت » يميل إلى هذه الأفـكار الثورية . فسرعان ما توطدت العلاقة بينه وبين « سان سيمون » وخرج من حضرته وهو يلهج بالثناء على سعة اطلاعه وعمق تفـكيره ونزعته إلى التجديد . وقد تركت هذه المقابلة فى نفس « سان سيمون » نفس الأثر ، فاهتم بأن يكون « كونت » فى زمرة أصحاب مذهب الصناعة « L'industrie » ، وعهد إليه بكتابة الجزء الثالث من تعاليم « سان سيمون » ، كما ساهم فى كثير من الأجزاء الأخرى . ثم أخذت شخصيته وآراؤه الخاصة تظهر شيئا فشيئا ، وتتخذ لهـا طريقا آخر يختلف عن مذهب أستاذه . فـكان ذلك سببا فى أن دبت القطيعة بينهما فانفصل كل منهما عن صاحبه .

وثمة شىء آخر كان له أثر كبير فى حياته فقد سبق أن قلنا أنه قابل « كارولين ماسان » فى « باليه رويال » وظل يتردد عليها حينا بعد حين . وبالرغم من ماضيها

السيء حاول « كونت » تقويمها وإرشادها إلى حياة شريفة ثم تزوجها بعد ذلك. وقد عارضت أسرته هذا الزواج معارضة شديدة ولم يكن « كونت » فى مركز مادى يسمح له بهذا الزواج ؛ لأنه كان فى ذلك الوقت دون عمل بعد أن ترك « سان سيمون » ، وقد حرم طبعاً من مساعدة أسرته . ولم يكن ما يكسبه من الدروس القليلة التى كان يعطيها كافيا فى سد الحاجات الضرورية لبيته .

وقد كانت الأسس الفلسفية لمذهبه الوضعى قد اختمرت فى ذهنه ، فأخرج كتابه عن التفكير الوضعى ، فأحدث هذا الكتاب ضجة فى محيط الفلسفة ، وانهالت عليها التهانى من كل جانب مما جعله يشعر بقيمة آرائه وشخصيته ، وأخذ يحس إحساساً عميقاً بأن ذهنه يضطرم بأفكار جديدة لم يطرقها أحد من قبل ، فغدا يحتقر الدروس التى كان يعطيها ، وجمع أمره على تنظيم محاضرات فى الفلسفة الوضعية .

وفى ١٢ إبريل سنة ١٨٢٦ بدأ هذه المحاضرات فى منزله ، وكان عدد المجتمعين أقل مما كان يأمل ولكنهم كانوا جميعاً من الطبقة المثقفة . ونجحت هذه المحاضرة نجاحاً كبيرا . وعندما عاد المعجبون به إلى استماع محاضرته الثالثة فوجئوا بما علموه من مغادرته لباريس . ويرجع سبب ذلك إلى ما انتابه من خبل فى عقله على أثر المجهود الشاق الذى كان يبذله فى إعداد محاضراته ، فضلا عما كان يعانيه من صعوبات مالية منذ أمد طويل . وهنا يتجلى عطف والدته ، فقد تجشمت المصاعب رغم مرضها وسنها المتقدمة ؛ إذ كانت قد أدركت الثانية والسبعين من عمرها . فجاءت إلى باريس لتكون على مقربة من ابنها ، وظلت تحيطه بعنايتها حتى عاد إلى حالته الطبيعية ، فأخذته معها إلى « مونبلييه » ليتم بها مرحلة النقاهة . ولم يعد « كونت » إلى نشاطه العلمى إلا فى يناير سنة ١٨٢٩ . فأخذ يتابع إلقاء دروسه فى « الفلسفة الوضعية » فى مسكنه بشارع « سان جاك » على مقربة من السربون . وكان يتردد على سماعها كثير من علماء النفس وعلماء الطبيعة فى ذلك الوقت . وفى السنة التالية نظم محاضرة عامة فى أحد مسارح باريس ، لكى يعرض على الجمهور مبادئه وآراءه الفلسفية . وفى هذه السنة نفسها طبع المجلد الأول من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive »

وقد احتوى هذا الكتاب بعد تمامه على ستة مجلدات . ثم نظم دروسا أخرى بالمجان فى مبادىء علم الفلك ، واستمر يلقيها مدة سبعة عشر عاما وفيما بعد ، أدمجت هذه الدروس فى « الموسوعة الفلسفية لعلم الفلك الشعبي[1] . »

وفى سنة ١٨٣١ رشح « كونت » نفسه لأحد كراسى التدريس بمدرسة الهندسة ، وقد اضطر إلى ذلك بسبب حاجته الملحة إلى المال . ولكنه لم يحظ إلا بوظيفة معيد ، وما كان ذلك ممكناً إلا بعون أحد الأساتذة وتزكيته لطلبه . وكان المرتب تافهاً لا يفى بسد حاجته ، فعمد ، لشداد العجز فى موارده ، إلى إعطاء بعض الدروس في معهد علمى آخر . ثم جاهد جهاداً كبيراً لإنشاء كرسى لتاريخ العلوم الرياضية والفلسفية فى « الكوليج دى فرانس » . ولكن « جيزو » الوزير الرجعي فى ذلك العصر كان يرفض هذا الاقتراح دائماً .

وفى سنة ١٨٣٤ انفجر مرجل الثورة فى أنحاء فرنسا تحت ضغط الظلم والحكم الرجعي ، فقبضت الحكومة على مائة وخمسين شخصاً وقدمتهم للمحاكمة . وكان طبيعياً أن يختار هؤلاء الدفاع عنهم محامين من الجمهوريين ، وقد وكل « كونت » للدفاع عن أحد هؤلاء المتهمين . ولكنه لم يترافع أمام المحكمة لأن موكله استطاع الهرب من السجن قبل موعد الجلسة . ولم تنس الحكومة الدور الذى أراد « كونت » القيام به فى هذه القضية . ولذا لما رشح نفسه لكرسى الهندسة رُفض طلبه على الرغم من اعتراف مدير المدرسة بمكانته العلمية وبقيمة أبحاثه . وتكرر تقدمه لشغل منصب الأستاذية ، ولكن كان الفشل حليفه فى كل مرة . وكان يعزو ذلك من جانبه إلى الروح الرجعية التى كانت تسيطر على عقول من بيدهم الأمر ونظرتهم بعين الريبة والشك إلى مبادئه فى الفلسفة الوضعية .

على أنه استطاع بفضل مؤلفاته وجهاده الذى لا ينقطع أن يكفل لنفسه ولأسرته مستوى لا بأس به . ولكن زوجته « كارولين » كانت شديدة الطموح وكانت تأمل أن ترى زوجها فى أرفع المناصب يحف به الجاه والثروة وألقاب الشرف . فلما لم تصب من ذلك شيئاً أخذت تتبرم بحياتها ، وتغادر المنزل لأتفه

---

(1) Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844.

الأسباب ، وتكرر ذلك مراراً ، وكان « كونت » يعفو عنها فى كل مرة . ولكنها غادرت المنزل نهائياً فى سنة ١٨٤٢ ؛ لأن زوجها أفهمها أنها إذا تركت المنزل فلن تعود إليه ثانية . ثم توالت على « كونت » سلسلة من المحن ، ففقد وظيفته كممتحن فى مدرسة الهندسة ، كما استغنى المعهد العلمى عن خدماته . فحرم بذلك من كل مورد للرزق . ولم ينقذه من الموت جوعاً إلا تبرع بعض أغنياء الإنجليز له ببضعة آلاف من الفرنكات بفضل الدعاية التى قام بها « جون ستيوارت مل » من أجله . فقد كان من أشد الناس حماسة لآرائه ومبادئه . ونفد هذا المبلغ فى بضعة شهور . وطلب « كونت » إلى « ستيوارت مل » أن يتدخل مرة ثانية لدى أصدقائه لكى يعاودوا مبرتهم . ولكن لم يرتفع المبلغ فى هذه المرة إلى أكثر من بضع مئات من الفرنكات قبلها « كونت » ، وهو يتألم لما وصل إليه الأغنياء من تحرر من كل تبعة أخلاقية يزكون بها ما يحصلون عليه من ثروات ضخمة .

وأخيراً هيأ الله له من أمره رشداً ، فأخذ أحد أبناء بلده بيده ، وانتصر لآرائه . وكان ذلك على إثر طبع « الموسوعة الفلسفية لعلم الفلك » سنة ١٨٤٤ . وقد قدم لها « كونت » بمقال عن التفكير الوضعى . فأثار هذا المقال إعجاب الكثيرين ، وعلى رأسهم العالم « ليتريه - Littré » عضو الأكاديمية ، فكتب فى جريدة الـ National عدة مقالات كلها ثناء ومدح فى « كونت » ، وتردد صداها فى كل مكان . ولم يكتف بذلك ؛ بل فتح باب الاكتتاب لضمان العيش لمؤسس الفلسفة الوضعية ، وكون لذلك جماعة أنصار الفلسفة الوضعية .

وفى ذلك الوقت بدأت فصول المأساة العاطفية التى تركت أثراً عميقاً فى حياة « كونت » ، وصبغت آراءه بصبغة جديدة جعلتها أشبه أن تكون رسالة دينية . فقد التقى فى منزل أحد تلاميذه القدماء بسيدة استرعت اهتمامه منذ اللحظة الأولى . وكانت هذه السيدة الشابة هى مدام « كلوتيلد دى ڤو » . وكانت زوجاً لرجل صدر ضده حكم العدالة لتبديده فى لعب الميسر بعض المال الذى اختلسه فى أثناء عمله . وكانت هذه السيدة تبلغ من العمر حينئذاك ثلاثين عاما ، وقد وصفها « كونت » بقوله « إن وجهها قد أشرق من فرط ذلك الجمال الرقيق الذى يسبغه

مرض الصدر على كل من يضمر قتله . » وكانت كلوتيلد من هواة الأدب ، وتشغل وقتها أحياناً بكتابة بعض القصص الصغيرة . فأعارها « كونت » بعض الكتب الطريفة . وتعدد لقاؤهما بعد ذلك إلى أن كان شهر مايو سنة ١٨٤٥ فاعترف لها بما يكنه لها من عاطفة مشبوبة . واتصلت بينهما سلسلة من الرسائل . ولم تكن « كلوتيلد » تستطيع مبادلته عاطفة بعاطفة ، فاستسلم « كونت » لما فرضه عليه القدر من حظ عاثر ، وقبل أن يكون إلى جانبها صديقاً مخلصاً . وتحولت العلاقة بينهما شيئاً فشيئاً إلى نوع من الامتزاج الفكرى ، وكان « كونت » يعبد هذه المرأة ويقدسها تقديساً حقيقياً . وقد انطلقت هذه العاطفة فى شكل جامح بعد وفاتها ؛ إذ ماتت بين ذراعيه فى أبريل سنة ١٨٤٦ . وعندئذ أصبح كل ما كانت تملكه موضع عبادة وتقديس . ثم أخذت عاطفته هذه مكاناً بين آرائه الفلسفية ونظرياته الاجتماعية فاحتلت المرأة فى كتاباته مكاناً لم يكن يقدره لها من قبل ، واندفع بعد وفاة « كلوتيلد » فى إتمام رسالته ، ووهب حياته بأسرها لعمله . ولكن ذكرى معبودته كانت ماثلة أمام عينيه فى كل لحظة . ولحرصه على تخليد ذكراها وعلى إدماج تلك الفترة الخصبة من حياته فى مذهبه الفلسفى كتب إحدى عشرة رسالة فلسفية فى ديانة الإنسانية جعلها على هيئة حوار بين امرأة وبين راهب يمثل الإنسانية .

وعاش « كونت » بعد هذه المأساة حياة كلها زهد وتقشف ؛ بل وطد نفسه على أن يحيا من أجل الآخرين ، وأصبح كل من يراه يعجب لما طبعت عليه نفسه من رقة الإحساس وفيض الحنان والعطف حتى لقد تساءل بعضهم إذا ما كانت رقة العاطفة لديه تفوق ما امتاز به من حدة الذكاء وسعة الاطلاع . وفى أيامه الأخيرة وجه همه إلى التوفيق بين أنصار الكاثوليكية وأنصار المذهب الوضعى ، وأراد أن يكوّن من الفريقين جبهة واحدة ضد العناصر الثورية . ولكن الداء الذى كان يشكو منه منذ زمن بعيد — وهو فى الغالب قرحة فى المعدة — كان يتفاقم فلم يستطع تحقيق آماله . وفى ليلة ٥ ديسمبر سنة ١٨٧٥ انتابته أزمة حادة أودت بحياته ، بعد أن تزود بنظرة أخيرة ألقاها على ما احتفظ به من ذكرى « كلوتيلد » .

وقد اختار فى وصيته المكان الذى يدفن فيه . وأوصى أن توضع على جانبى قبره لوحتان تذكاريتان : إحداها على يمينه وتحمل إسم « كلوتيلد دى ڤو » رفيقة « أوجيست كونت » الأبدية ، والأخرى على يساره وتحمل اسم والدته مثال الأم العطوف الوفية . كذلك أوصى أن يكون قبره غاية فى البساطة ، وأن يكتب عليه شعار المذهب الوضعى وهو :

الحب مبدؤنا ، والنظام قاعدتنا ، والتقدم غايتنا (1)

— ٢ —

من الفلاسفة من نستطيع دراسة آرائهم ومبادئهم دون حاجة إلى دراسة تاريخ حياتهم بالتفصيل . ولكن « كونت » ليس من هؤلاء ؛ فإن تاريخ حياته يلقى ضوءاً شديداً على فلسفته . وما المذهب الوضعى الذى يدل على شغفه بالدراسة الموضوعية وكراهيته للجدل الميتافيزيقى الذى لا يقوم على أساس ثابت إلا نتيجة لدراساته الرياضية فى مدرسة الهندسة الحربية . وقد أكسبته هذه الدراسة عقلية علمية لا تخضع إلا لما تثبته المشاهدة والتجربة . كما أن ولعه بالسياسة واندماجه حيناً من الزمن تحت لواء « سان سيمون » طبع كتاباته بطابع الحماس وبمسحة الإصلاح . فقد كان يرمى فى الواقع إلى إصلاح ما خلفته الثورة وراءها من فساد وفوضى . أما عن علاقته بمدام « دى ڤو » فكان لها تأثير عميق — كما قلنا — فى مبادئه الإنسانية .

لقد كان الإصلاح غاية لفلسفة « كونت » ؛ لأنه رأى أنه لا بد من ربط الفلسفة بالحياة حتى يمكن إصلاح المجتمع . ولكن صلاح المجتمع لا يمكن تحقيقه إلا إذا صلحت الأخلاق . وإنما تضطرب هذه الأخيرة وتنهار دعائمها إذا لم يتحقق الوفاق بين العقول وهذا هو ما حدث بالفعل على إثر الثورة الفرنسية التى طوحت بالنظام الاجتماعى القديم ، ووجهت ضربة قاصمة إلى الديانة المسيحية . فإن هذه الديانة كانت تكفى فى الزمن الغابر لتحقيق الاتساق العقلى . ولكنها عجزت عن متابعة

(1) «L'amour pour principe , L'ordre pour base, le progrès pour but »

خطا العلم ، وبدت عقائدها بالية ومشرفة على الزوال . ولم تعد هذه العقائد قادرة على النهوض بنفسها فضلا عن أن تنهض بغيرها . كذلك لم يكن من المستطاع قهر الناس على العودة إلى حياة القرون الوسطى التى كانت ، على الرغم من تمجيد « كونت » لها ، عصور ظلام وجهالة . فمن العبث إذن أن نبحث عن أسس للأخلاق فى الديانة المسيحية — كما يقول « كونت » — بل لا بد من البحث عن أساس آخر لها . وليس هذا الأساس الجديد إلا العلم الوضعى . ويفسر لنا هذا كيف خالف « كونت » المصلحين فى عصره عندما بدأ أولا بوضع أسس الفلسفة ، لكى يقيم عليها الأخلاق والدين . ولذا نرى أنه خصص النصف الأول من حياته العلمية لدراسة المشكلة الفلسفية حتى يستعيض عن العقيدة التى انتهت إلى الجمود بعقيدة تقوم على البرهان وتكفل للأخلاق حياة جديدة .

ويعتقد « كونت » أنه على وفاق مع نفسه عندما يقرر أن الاضطراب الخلقى فى عصره لا يرجع إلى أسباب سياسية بقدر ما يرجع إلى الاضطراب العقلى ، وأن هؤلاء الذين يريدون إصلاح المجتمع من الوجهة السياسية دون بحث علمى سابق يخطئون سبيلهم . لإنه لا يكفى فى بقاء مجتمع من المجتمعات أن يوجد نوع من الانسجام العاطفى أو الاشتراك فى المصالح المادية بين أفراده ؛ بل لا بد من وجود اتفاق عقلى يتحقق بينهم على هيئة مجموعة من العقائد المشتركة . ومعنى هذا أنه إذا تحقق الانسجام العقلى فى كل نفس فردية على حدة انتقل هذا الانسجام شيئاً فشيئاً إلى العقول الأخرى ، ومتى نفذت الفلسفة العلمية إلى جميع العقول أمكن تحقيق الانسجام الخلقى ، ولم تعد مشكلة إعادة تنظيم المجتمع بالأمر العسير .

وقد فسر لنا « كونت » سبب الاضطراب العقلى فى عصره بأن الناس لا يتبعون فى التفكير منهجاً واحداً يقودهم إلى حقائق يسلم بها الجميع ، دون جدل أو لجج ؛ بل هم يتبعون مناهج ثلاثة . وقد يتبع الواحد منهم هذه المناهج جميعها فى مسألة بعينها ، دون أن يفطن إلى ما بينها من تنافر وتضاد . وهذه المناهج هى منهج التفكير اللاهوتى الأسطورى ، ومنهج التفكير الميتافيزيقى الخيالى ، ومنهج التفكير الوضعى العلمى . وتدل هذه المناهج من الوجهة التاريخية على المراحل التى

مرت بها الإنسانية . فقد كان الناس يفكرون فى بادىء أمرهم تفكيراً أسطورياً . حقاً كان هذا التفكير ينطوى على جرثومة التفكير العلمى الصحيح ، ولكن هذه الجرثومة لم تنم إلا شيئاً فشيئاً ، وفى أثناء عصور طويلة . ولم يتم الانتقال من المرحلة الأسطورية إلى المرحلة العلمية إلا بعناء وجهد كبيرين . هذا إلى أنه لم يكن من المستطاع أن يتم الانتقال من إحدى المرحلتين إلى الأخرى دفعة واحدة ؛ بل لم يكن بد من أن تتوسط بينهما مرحلة ثالثة هى مرحلة التفكير الميتافيزيقى . ولا نستطيع القول بأن التفكير العلمى فى العصر الحاضر قد قضى على آثار كل من التفكيرين السابقين . وهذا هو السبب الحقيقى فى تلك الفوضى العقلية التى يمتد تأثيرها إلى الأخلاق والسياسة .

ولا ريب فى أن النصر قد عقد لواؤه للتفكير العلمى فى البحوث التى تدرس الظواهر الطبيعية . ولكن بقى أن يحرز النصر أيضاً فى العلوم الاجتماعية والأخلاقية التى تدرس الظواهر الإنسانية ، حتى تتحقق وحدة المنهج ووحدة التفكير . وقد ظن « كونت » أنه وضع العلم الأخير الذى يعد تاجاً لجميع العلوم عندما اهتدى إلى القانون الذى يخضع له تفكير الإنسانية فى تطوره . وهذا العلم الأخير هو علم الاجتماع الذى يرجع الفضل فى إنشائه إلى « كونت » دون ريب . كذلك خيل إليه أن هذا العلم هو الذى سيهديه إلى تعميم طريقة التفكير العلمى ، وإلى التحرر نهائياً من التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى ، وإلى تقرير أسس السياسة والدين . ولذا كان يرى أن علم الاجتماع نقطة انتهاء ونقطة بدء . فهو غاية للعلوم وبدء للسياسة الوضعية ولديانة الإنسانية . وهكذا يمكن القول بأن قانون الحالات الثلاث الذى أفضى إلى وضع علم الاجتماع هو المحور الرئيسى لفلسفة « كونت » .

وقد صنف « كونت » العلوم الأساسية تبعاً لدرجة تحررها من التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى . وتتدرج هذه العلوم ، فى نظره ، بناء على درجة عمومها التى تنقص شيئاً فشيئاً ، وعلى درجة تعقيد موضوعاتها التى تزيد بالتدريج . ويحتوى هذا التصنيف على العلوم الآتية : الرياضة ، وعلم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع . وبديهى أن موضوع الرياضة أشد

عموما وأقل تعقيدا من موضوع علم الفلك ، وهكذا الأمر دواليك بالنسبة إلى كل علم منها تجاه العلم الذي يليه . ولهذا التصنيف أهمية كبرى فى مذهب « كونت » . فقد رأى فيه تأكيدا لصدق قانون الحالات الثلاث ، كما اتخذه أساساً لعرض فكرته عن العلوم .

وقبل أن يبدأ « كونت » بتفصيل القول فى كل علم من هذه العلوم على حدة ، رأى ضرورة البحث فى طبيعة العلم لكى يبين لنا منابعه ، ولكى يرشدنا إلى أن ضرورات الحياة أدت إلى شحذ حب الاطلاع الطبيعي لدى الإنسان . وهنا نجد فكرة توسع فيها أحد أتباع « كونت » ، وهو « ليفى بريل » — صاحب الكتاب الذى نقدمه هنا إلى القارىء العربى — وتنحصر هذه الفكرة فى ضرورة التفرقة بين المعرفة النظرية وبين التطبيقات العملية التى يمكن استنباطها منها . حقاً يولد كل علم — كما يقول « كونت » — من فن مقابل له ، أى بسبب بعض الحاجات العملية . ولكن متى ولد بالفعل وجب أن يغفل هذه الحاجات ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل ، حتى لا تحجب عنه آفاقه البعيدة . ويبقى بعد ذلك دائماً أن كل تقدم للعلم النظرى يؤدى ، بحسب الواقع ، إلى أشباع كثير من الحاجات العملية التى ربما لم تخطر بخلد الإنسان لو لم يبحث فى طبيعة الأشياء أولا إلا للذة المعرفة نفسها .

كذلك تبدو أصالة « كونت » عندما بين لنا أن العلم لا يتألف من الظواهر بل يتركب من القوانين . ومعنى ذلك أنه لا يبحث عن العلة الأولى أو عن غايات الأشياء وجواهرها ؛ بل عن العلاقات التى توجد بينها . فإن معرفة هذه القوانين والعلاقات هى التى تكفل لنا السيطرة على الطبيعة وتوجيهها فى صالح الإنسانية . وقد فطن « كونت » إلى طبيعة المنهج العلمى الصحيح ، واهتدى إلى تحديد مراحله وهى : مرحلة البحث ومرحلة الفرض ومرحلة البرهنة على صدق الفروض ، وإن اتجه فى النصف الأخير من حياته إلى الغض من شأن الفروض ، وإلى وضع حدود أمام المعرفة العلمية . وثمة فكرة أخرى تكشف لنا عن عمق تفكيره وهى قوله بنسبية العلم وتطوره . وليست هذه النسبية فى الواقع دليل نقص فيه ، وإنما هى

أصدق شاهد على تواضعه وعلى امتداد مجاله إلى أبعد الحدود . ولقد زعم التفكير اللاهوتى والتفكير الميتافيزيقى الوصول إلى حقائق مطلقة . ولكن العلم يكذب هذا الزعم فى كل خطوة من خطواته .

وقد تطرق « كونت » ، فى أثناء دراسته لطبيعة العلم ، إلى الحديث عن مبدأ الحتمية الذى يقول بأن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أم غير عضوية ، طبيعية أم خلقية ، فردية أم اجتماعية تخضع لقوانين ثابتة . ثم درس هذا المبدأ من الوجهة المنطقية الحديثة ، وعرض لنقد مبدأ الغائية الذى أراد بعضهم أن يتخذه أساساً للاستقراء . وكما أنه قال بنسبية العلم كذلك ذهب إلى نسبية القوانين التى يكشف عنها . وتشهد العلوم فى وقتنا الراهن بأن « كونت » قد اهتدى إلى حقيقة علمية كبرى فى لحظة من لحظات حدسه العبقرى . ولم يجد بداً من أن يعرض بالنقد للمنطق الشكلى الذى حدد « أرسطو » قواعده ، والذى غلا مفكرو العصور الوسطى فى دراسته دون جدوى ، وبين أن منطقهم الذى ابيضت رؤوسهم عبثاً فى بحثه لا يأتى بجديد ، وإنما يقتصر على عرض المعلومات التى سبق اكتسابها بطريقة أخرى . ولم يكن « كونت » مخطئاً فى هذه الناحية أيضاً ؛ فإن البحوث الحديثة فى المنطق تؤكد وجهة نظره .

وإنا لنجد لديه عرضاً جيداً لفلسفة العلوم فى عصره ؛ لأنه حاول أن يكون عن العلوم فكرة فلسفية عامة تظل فكرة علمية فى الوقت نفسه . وقد عرض هذه الفكرة فى المجلدات الثلاث الأولى من كتاب دروس الفلسفة الوضعية ، مبينا أن العلوم تتجه نحو الوحدة والتجانس ، وأنها تؤدى من جهة تطورها إلى نشأة العلم النهائى ، ويعنى به علم الاجتماع . وقد عالج فى هذه المجلدات الثلاثه كلا من الرياضة وعلم الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة ، وبين بوضوح أن المنهج الذى تتبعه منهج واحد ، وإن اختلفت أساليبه فى كل علم منها ، وفقاً لطبيعة الظواهر التى يدرسها . فذكر أن الملاحظة والفرض يظهران بظهور علم الفلك ، وأن التجربة تخرج إلى حيز الوجود بمجىء علم الطبيعة والكيمياء ، وأن طريقة المقارنة تتجلى بوضوح فى علم الحياة ، وأن لظهور كل أسلوب من هذه الأساليب رد فعل ناجع على دراسة العلوم الأخرى .

وقد أخرج « كونت » علم النفس من قائمة العلوم الأساسية ؛ لأنه رأى أنه يتبع منهجاً غير علمى، وهو طريقة التأمل الذاتى . وكان شديد القسوة على « كوزان » ؛ وكان يعده ممثلا فى فرنسا لعلم النفس الميتافيزيقى الذى يبحث فى جوهر النفس ، ويقضى بأن طريقة الملاحظة الداخلية للشعور هى الطريقة المثلى فى دراسة الظواهر النفسية . وليس معنى هذا أنه ينكر وجود هذه الظواهر ؛ ولكنه يرى ضرورة دراستها تبعاً للمنهج الوضعى ، أى دراسة بيولوجية ودراسة اجتماعية . ومن ثم يعتبر « كونت » منشئاً لعلم النفس العضوى ولعلم النفس الاجتماعى[1] .

ولم تكن دراسته لمختلف هذه العلوم إلا إعداداً وتمهيداً لدراسة علم الاجتماع الذى قسمه إلى علم اجتماع خاص بالاستقرار — استاتيكا — وعلم اجتماع خاص بالتطور — ديناميكا — .وقد بين العلاقة بين هذا العلم وبين علم الحياة ، كما حدد المنهج الذى يسلكه والأسلوب الجديد الذى يبتكره ، وهو الطريقة التاريخية . وقد رأى أن الأسرة هى النواة الأولى للمجتمع ، وغلبت عليه فكرة الأسرة المسيحية فحبذ نظمها واستهجن الطلاق ، مع أنه كان ينبغى له أن يحمد للطلاق خلاصه من كارولين . ورأى أن العاطفة هى أساس الأسرة وأن التعاون قوام المجتمع . كذلك عرض لفكرة تقسيم العمل الاجتماعى بين أفراد المجتمع وضرورة وجود الحكومة لتنسيق ضروب النشاط المتضادة . أما فى القسم الثانى من علم الاجتماع فقد عرض فكرته عن التقدم ، ورد على الاعتراضات التى وجهت إليها ، وبين القوانين التى يخضع لها المجتمع فى تطوره ، وأثر الفرد فى تخفيف الأزمات الاجتماعية أو التعجيل بالتقدم أو العمل على إبطائه .

وكانت خاتمة المطاف لديه فكرته عن الأخلاق الاجتماعية التى ينبغى أن تقوم على أساس تغليب عواطف الإيثار على عواطف الأثرة ، والتى تجمل حب الإنسانية المبدأ الذى تقوم عليه كل حياة اجتماعية .

وعلى الرغم من بعض الهنات التى تحتوى عليها فكرته عن علم الاجتماع

---

(١) ارجع فى هذه المسألة بالتفصيل إلى كتاب « مقدمة فى علم النفس الاجتماعى » ترجمة الدكتور ابراهيم سلامة والدكتور محمود قاسم .

فما لا شك فيه أنه كان طليعة للمدرسة الفرنسية التى يرأسها « دوركايم » . ومن اليسير جداً على من يتتبع آراء « كونت » أن يرى كيف أخذ عنه « دوركايم » — الذى يزعم بعضهم أنه المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع — معظم آرائه الجوهرية. فقد أخذ عنه فكرته فى المنهج [1] ، وتفرقته بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة المعتلة[2] ، وتحديد النماذج الاجتماعية[3] ، ونقد طريقة التأمل الباطنى[4] ، والحث على استخدام طريقة الملاحظة الخارجية ، أى على دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء[5] ، وفكرة القوانين الاجتماعية[6] ، وضرورة التجرد من الأهواء السياسية ، وفصل وجهة ، النظر العلمية عن جهة النظر العملية[7] ، وتفسير الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض[8] . كذلك أخذ عنه « ليفى بريل » فكرته فى الأخلاق[9] ، وعرضها فى كتابه المسمى « الأخلاق وعلم العادات الخلقية » .

ويكشف لنا هذا كله عن السبب الحقيقى فى اختيار هذا الكتاب لنقله إلى اللغة العربية . فنحن نرى أنه المصدر الأساسى الأول الذى يلقى ضوءاً مفمماً على أصول كثير من نظريات المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع ، وعلى الاتجاهات العامة فى هذا النوع من البحوث .

وإنا لنرجو أن نكون قد وفقنا فى هذا الاختيار على نحو تعم به الفائدة على من يعنون بالدراسات الاجتماعية[10] .

٢٤ رمضان سنة ١٣٧١
١٧ يونيـة سنة ١٩٥٢

محمود قاسم   السيد محمد بدوى

---

(١) أنظر ص ٢٣٣   (٢) ص ٢٣٥   (٣) ص ٢٣٦
(٤) ص ٢٠٤ وما بعدها   (٥) ص ٢٣٤   (٦) ص ٢٢٧، ٣١٥ — ٣١٦
(٧) ص ٢٢٨، ٢٦١ وما بعدها   (٨) ص ٢٣٣ — ٢٣٥   (٩) ص ٣٠٠ — ٣١١
(١٠) لما كان كل فصل من فصول هذا الكتاب يحتوى على عدة فقرات مرقمة رأينا أن نضع لكل فقرة منها عنوانا يدل على فكرتها العامة ، وأثبتنا ذلك بالتفصيل فى الفهرس تيسيراً للرجوع إلى المواضع التى قد يوجه إليها القارئ اهتمامه .

مقدمة

١ — [أثر الثورة الفرنسية]

إن كل مذهب فلسفي ، مهما بدا مبتكراً بحسب الظاهر ، يتصل بالمذاهب التي سبقته ويترتب عليها بطريقة مباشرة إلى حد كبير أو قليل . ولكنه ليس أقل ارتباطاً ببعض الشروط العامة جداً ، وإن بدت الصلة بينه وبين هذه الشروط أقل بداهة للوهلة الأولى . وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموعة كبيرة من الظروف الاجتماعية . ومن الأكيد أن الظواهر الدينية والسياسية والاقتصادية والعقلية — أو البيئة المعاصرة في جملة القول — تؤثر في هذا المذهب كما أنه يؤثر فيها . وحينئذ فليس بكاف أن يدرس هذا المذهب كما لو كان « كلا » قائماً بذاته ؛ بل من الواجب أن يحدد لهذا « الكل الجزئي » مكاناً في المجال الفسيح الذي يستطيع وحده أن يفسر خواصه الجوهرية .

لقد كان يحلو لـ « كونت » أن يذكرنا بهذه القاعدة التي يتضمنها المنهج التاريخي ، والتي تنطبق على مذهبه خير انطباق ، وهي أنه لا يكفي أن ندرس نص هذا المذهب حتى نفهمه على أكمل وجه ممكن ، وحتى نقدر اتجاهه العام تقديراً صحيحاً ، وحتى ندرك الأهمية التي يعلقها « كونت » على أحد أجزائه الخاصة ، بل يجب كذلك أن نقيم وزناً للظروف التاريخية التي ولد فيها وللاتجاه العام للآراء المعاصرة ، ولجميع أنواع العوامل التي أثرت في تفكير الفيلسوف .

ومن ثم [نجد] ، قبل كل شيء ، أن هناك ظاهرة كبرى سيطرت على العصر الذي ظهرت فيه الفلسفة الوضعية [1] ، ونعني بها الثورة الفرنسية . وقد نص

---

(١) كلمة Positive تدل في تفكير « كونت » على كلمة Scientifique (علمي) . أنظر الفصل الثاني — قانون الحالات الثلاث . وقد ذاع استخدام كلمة وضعي للدلالة على هذا المعنى . المترجم

« كونت » على ذلك بعبارات صريحة [فقال] : لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ، ولما أمكن تبعاً لذلك ، أن يوجد العلم الاجتماعى ، ولما أمكن بالتالى أن توجد الفلسفة الوضعية . وفيما عدا ذلك فهل هناك مفر من أن يكون لهذه الهزة الاجتماعية الخارقة للعادة رد فعل يفضى إلى حركة واسعة مستمرة فى التفكير النظرى الفلسفى والسياسي ؟..

كان لهذا التأثير غير المباشر فى العقول التى خضعت له نتائج مختلفة ، تبعاً لقيمة هذه العقول وأصالتها ، ولكنا نجد ، دون أى استثناء ، بعض الصفات المشتركة بين أكبر هذه العقول وأحقرها شأناً . مثال ذلك أن جميع هؤلاء الذين فكروا فى أثناء الجيل الذى شب فى أوائل القرن التاسع عشر لم يعدموا أن يوجهوا هذا السؤال لأنفسهم « ما الذى يجب أن يكون عليه النظام العام الذى ستوضع أسسه بعد الثورة » . وقد أدرك هؤلاء جميعاً أن هذا السؤال ليس خاصاً بشكل الحكومة السياسية فحسب ؛ بل بنفس مبادىء النظام الاجتماعى .

وكانت هذه المشكلة تبدو ملحة من الوجهة العملية ، ورئيسية من الوجهة النظرية . وهى التى شغلت على اختلاف صورها « شاتوبريان »[1] كما شغلت « فوربيه »[2] و « سان سيمون »[3] و « جوزيف دومستر »[4] وكذلك « كوزان »[5] و « كونت » .

وقد اتفق هؤلاء جميعاً على نقطة مبدئية وهى : أنه يجب « إنشاء المجتمع من جديد » ، وأن يعقب عصر « الاضطراب » المنصرم عصر استقرار [6] . ذلك لأن الإنسانية لم تخلق لكى تسكن الأطلال على حد التعبير الفذ الذى ابتكره سان سيمون . لقد كانت عاصفة الثورة هائلة وكانت ضجتها تصم الآذان ، وكان الاضطراب الاجتماعى عنيفاً جداً إلى درجة أن أحداً لم يقدر نتائجه تقديراً صحيحاً . فقد بدا أن

---

(١) Chateaubrilland
(٢) Fourier
(٣) Saint Simon
(٤) josef de Maîstre
(٥) Cousin
(٦) « Critique » ; « Organique »
تعبيران مأخوذان عن سان سيمون . وقد كان يقول إن المجتمع يمر دائماً فى دورة ثنائية عصر اضطراب يعقبه عصر استقرار وهكذا ... (المترجم)

نظما كثيرة قد انهارت مع أنها قد اهتزت فقط ؛ بل لقد اجتاز جانب كبير من النظام القديم الأزمة دون خسارة كبرى . وهكذا قدر له البقاء. ولكن الجيل الذى شب فى أول القرن التاسع عشر لم يستطع أن يدرك هذه الظاهرة التى وقف عليها الناس بوضوح فى سنة ١٨٣٠ ، وقد اعتقد ذلك الجيل اعتقاداً لا يشوبه الهوى أن النظام القديم قد انهار بأسره ، وأنه يجب عليه أن يعيد بناءه ، أو أن يضع أسس المجتمع نفسها . وقد ظل أميناً فى هذه الناحية على روح الثورة ؛ لأنه كان يعد هذه الأخيرة مجهوداً لوضع نظام سياسى واجتماعى جديد من كل وجه (وقد وافقه العالم المتحضر أيضاً على هذه الفكرة) . ولكن هذا الأمل الطموح لم يتحقق على الرغم من بحوث الجمعيات الثورية ، وعلى الرغم من سلطان « الجمعية الأهلية » [1] ومن مواهبها الكبرى على وجه الخصوص . وقد ظلت هذه المسألة معلقة بعد « الحكومة القنصلية [2] » وبعد سقوط الأمبراطورية ، وهى : كيف يمكن « تنظيم المجتمع من جديد » على فرض أن النظام القديم قد انهار ؟

وهكذا وجب على التفكير الفلسفى النظرى فى مبدأ القرن التاسع عشر أن يتجه أولا صوب المشاكل الدينية والاجتماعية . ومما لا شك فيه أن الناس قد أخذوا يشعرون فى نفس الوقت بتأثير التقدم المستمر للعلوم الوضعية . وقد يكون من العسير على من يدرس المذهب الفلسفى لدى « أوجيست كونت » أن يتجاهل هذا التأثير . ولكنا [نجد] ، حتى لدى « كونت » نفسه أن اهتمامه الشديد بالعلم وتعلقه به كان يأتى فى المقام الثانى بعد اهتمامه بالأمور الاجتماعية . فالخدمة التى ينتظرها « كونت » من الفلسفة هى أن تضع قواعد المجتمع الحديث بناء على أساس عقلى .

وهكذا يريد « كونت » أن يهتدى إلى العثور على عناصر ديانة تحل محل المذهب الكاثوليكى الذى قضى بأن مهمته قد انتهت .

وقد قال « رانك » [3] : إن القرن التاسع عشر هو على وجه الخصوص قرن « الإصلاح »

(١) Coven tion nationale الهيئة السياسية التى حولت فرنسا إلى جمهورية وحكمتها من سنة ١٧٩٢ إلى سنة ١٧٩٥ .

(٢) السلطة التنفيذية الخماسية التى حكمت فرنسا منذ ٤ نوفمبر ١٧٩٥ إلى ٩ نوفمبر ١٧٩٩ وهو التاريخ الذى استولى فيه بونابرت على الحكم .

(٣) Ranke

وهذه كلمة عميقة الدلالة ، وهى تعبر تعبيرا دقيقا عن إحدى السمات الرئيسية فى السحنة التاريخية لهذا القرن . وفى الواقع كانت فكرة الإصلاح هى الفكرة التى سبق أن كونها الناس فى أوائل القرن التاسع عشر عن هذا القرن نفسه . وحقيقة كان ذلك هو الاتجاه الرئيسى لمعظم المذاهب الفلسفية التى عبرت عن الطابع العميق لهذا القرن . ولكن الذى حدث فى أغلب الأحيان هو أن هذا الإصلاح قد احتوى على جانب كبير من النتائج التى اكتسبت فى أثناء الأزمة ، وأنه عمل على تثبيتها وتدعيمها . وقد ظهرت فى الوقت نفسه بعض المشاكل الجديدة . وكان نمو الصناعة على وجه الخصوص سببا فى إثارة هذه المشاكل التى أشعرت بعض المفكرين بعيدى النظر بأن عصر الثورة لم يكن فى الحقيقة إلا فى مرحلته الأولى ، على الرغم من شدة تلهف الناس على انتهائه .

٢ — [أصالة « كونت » فى بحث الظواهر الاجتماعية]

اعتقد « أوجيست كونت » ، على غرار كثير من معاصريه ، أنه هو الذى وكل إليه أن يضع مبدأ « النظام الاجتماعى الجديد » . ولكن ها هى ذى نقطة الخلاف بينه وبينهم . فإن كل مصلح من هؤلاء يبدأ بعرض حله للمشكلة الاجتماعية ، ولا تهدف كل جهوده إلا لبيان مشروعية هذا الحل . ولما كانت هذه المشكلة أشد المشاكل إلحاحاً فى نظرهم كانت المشكلة الوحيدة التى وضعوها لأنفسهم وضعاً مباشراً . ولكن « كونت » يرى أن هذه الطريقة عقيمة . لأنهم ينتهون إلى فشل أكيد حين يتبعونها . ذلك لأن طبيعة المشكلة الاجتماعية تقتضى أنه لا يمكن الاهتداء إلى حلها للوهلة الأولى ؛ بل يجب أولا حل بعض المشاكل التى يغلب عليها الطابع النظرى . ومن الواجب حينئذ أن يعرض الباحث لهذه المشاكل أولا إذا كان يهدف إلى شىء آخر غير زيادة الأحلام السياسية والأوهام الاجتماعية .

وقد قال « كونت » : إن النظم [الاجتماعية] تتوقف على العادات والعرف ، كما تتوقف العادات الخلقية بدورها على المعتقدات . وإذن فسيظل كل مشروع خاص بالنظم الجديدة غير مجد طالما لم تنتظم العادات الخلقية من جديد ، وليس من الممكن الوصول إلى هذه الغاية طالما لم تتهيأ الظروف لإنشاء مذهب عام من الآراء التى تتقبلها جميع

المقول على أنها آراء صادقة ، كما كانت تلك هى حال العقيدة الكاثوليكية فى أوربا فى أثناء القرون الوسطى . وحينئذ فإما أن المشكلة الاجتماعية لا تتضمن حلا ـ ولكن « كونت » لا يقف عند حد هذا الفرض المتشائم ـ وإما أن الحل المطلوب يفترض وضع فلسفة جديدة سابقة لهذا الحل . وهذا هو السبب فى أن « كونت » لا يريد إلا أن يكون فليسوفا فى مبدأ الأمر . وقد كتب فى سنة ١٨٢٤ : « إنى أعد كل المناقشات التى تدور حول النظم غير مجدية على الإطلاق حتى يتم تنظيم المجتمع من جديد تنظيما روحيا ، أو فى الأقل حتى يتقدم هذا التنظيم تقدما كبيراً(١) » .

وحينئذ ستنحصر أصالة « كونت » فى البحث فى العلم وفى الفلسفة عن المبادئ التى تتوقف عليها إعادة تنظيم المجتمع ، وتلك هى الغاية الحقيقية لجهوده . ومع أنه كان يهدف إلى نفس الغرض الذى كان يهدف إليه المصلحون المعاصرون له فسنرى أنه سيسلك طريقا آخر غير طريقهم . إنه يزعم ، هو الآخر ، أنه سيضع أسس مذهب سياسى جديد .

ولكن هذه السياسة « وضعية » لأنها تقوم على أساس أخلاق وفلسفة وضعيتين أيضا . ولاريب فى أن هذه السياسة كانت سبباً فى نشأة مذهبه [الفلسفى] . فقد أنشأ « كونت » هذا المذهب من أجل تلك السياسة . ولكن بالمثل ستظل هذه السياسة قائمة على التعسف مالم تعتمد على ذلك المذهب . ومن ثم فستفقد مشروعيتها وسلطانها . فليست الفلسفة بأقل ضرورة لإنشاء السياسة من ضرورة السياسة لإكمال الفلسفة وضمان وحدتها .

فما السبب فى أن « كونت » قد حدد هذه المشكلة الكبرى التى شغلت العقول فى عصره على نحو لم يشاركه فيه أحد ؟ إنا لا نستطيع التطرق هنا إلى دراسة تاريخ حياته دراسة تفصيلية قد تلقى بعض الضوء على هذه المسألة . فلنكتف بأن نذكر القارئ بأن « كونت » ولد فى عائلة كاثوليكية من أنصار النظام الملكى . ويقول « كونت » إنه قد خرج منذ الثالثة عشرة من عمره على المعتقدات السياسية والدينية لأسرته . ومع ذلك فمن المحتمل أن آثار هذه المعتقدات الأخيرة لم تنمح تماما كما

(١) فى خطابات إلى ڤالا صفحة ١٥٦ ـ ١٥٧ (٢٥ ديسمبر سنة ١٨٢٤)
Lettre, à Valat, p. 156 - 7 (25 décembre, 1824)

كان يعتقد « كونت » نفسه . فقد أبدى طيلة حياته إعجاباً شديداً بالمذهب الكاثوليكي . وقد اعترف هو نفسه بأنه اتخذ « جوزيف دو مستر » مصدر وحى لهذا الإعجاب . ولـكن إذا كان قد أعجب إعجاباً كبيراً بكتاب « البابا » أفلا يرجع جانب من هذه المشاركة الوجدانية القوية إلى خواطر الطفولة التى لم تنمح آثارها فى طبيعة حساسة يغلب عليها الحماس ؟

ومهما يكن من شىء فقد كانت العلوم الرياضية هى الموضوعات الأولى التى اهتم بها تفكيره اهتماما جدياً. ولما سمحت له مدرسة الهندسة الحربية العليا أن يدخل إليها قبل أن يدرك السن القانونى بعام بدأ يدرس علوم التاريخ الطبيعى ، ويتأمل فى الوقت نفسه [كتابات] منتسكيو و كوندرسيه [١] .وقد تطرق إلى الفلسفة بمعنى الـكلمة عن طريق قراءته للفلاسفة الاسكتلانديين [٢] ولفرجسون [٣] و « آدم سميث[٤] » و « هيوم [٥] » .

وقد لمح بوضوح أن هيوم يفوق الآخرين بـكثير . ولما تخرج فى مدرسة الهندسة الحربية العليا أقام فى باريس ، وأخذ يكمل دراسته العلمية على « دالامبر »[٦] و « دو بلا نفيل » [٧] والبارون « تينار »[٨] ، وذلك فى الوقت الذى كان يعطى فيه بعض الدروس لـكى يعيش . وقـد أكب على قراءة « فونتينل » [٩] و « دالمبير »[١٠] و « ديدرو » [١١] ، وبخاصة « كوندرسيه » الذى استخلص المادة الفلسفية فى القرن الثامن عشر ووضحها . وفى الوقت الذى كان يدرس فيه « ديكارت » ومن تبعه من كبار الرياضيين اهتم كذلك بمتابعة بحوث علماء التاريخ الطبيعى وعلماء الحياة مثل « لامارك » [١٢] و « كيفييه » [١٣] و « جال » [١٤]

---

(١) Condercet
(٢) Les Écossais
(٣) Ferguson
(٤) Adam Smith
(٥) Hume
(٦) D , Alambre
(٧) Blainville
(٨) Thinard
(٩) Fontainelle
(١٠) D, Alambert
(١١) Diderot
(١٢) Lamark
(١٣) Cuvier
(١٤) Gall

و« كابانيس »[١] و « بيشا »[٢] و« بروسيه »[٣] وكثيرين غيرهم . و قد أدرك ما لهذه العلوم الجديدة من أهمية فلسفية ، وهى تلك الأهمية التى سبق أن وجه « ديدرو» الأنظار إليها . ولـكن لم يكن ذلك سببا فى أن يهمل الدراسات التاريخية والاجتماعية . وقد قرأ لأتباع نظرية المعانى واختص « ديستيت دى تراس »[٤] من بينهم بالتقدير. وقد درس أصحاب الفلسفة التقليدية ، دون أن يهمل «منتسكيو» «و كوندرسيه» . فدرس «بونالد[٥]» ذلك «المفـكر القوى». ولم يدرس مفكرا آخر مثل دراسته« لجوزيف دو مبستر» الذى ترك فى عقله أثراً أشد ما يكون عمقاً واستمراراً.

وحينئذ نجد أن « كونت» قد جمع جانباً كبيراً من المواد الأولية لمذهبه الفلسفى المستقبل قبل معرفته لسان سيمون . وتدل الخطابات المتبادلة بينه وبين « ڤالا » على صدق هذا الأمر . فحتى ذلك الحين كانت دراساته متجهة إلى نوعين متميزين تماما من الموضوعات . فـكان بعض هذه الدراسات علميا بمعنى الكلمة (كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة والـكيمياء وعلوم التاريخ الطبيعى) . أما بعضها الآخر فـكان يغلب عليه بالأحرى الطابع السياسى (كالتاريخ والسياسة والمسائل الاجتماعية)

وفى سنة ١٨١٨ لقى « كونت » « سان سيمون » ، فملك عليه مشاعره، وألقى إليه « كونت » بزمامه دون تحفظ على وجه التقريب ، وأخذ يعمل تحت لواء « سان سيمون » مدة أربع سنوات . وكان يحبه ويبجله كأستاذ له . وكان يتغذى بآرائه ويساعده فى بحوثه ومشروعاته . وقد سمى نفسه « تلميذ مسيو سان سيمون » . ومع هذا فقد انفصل « كونت » ، ابتداء من سنة ١٨٢٢ ، عن هذا الأستاذ الذى كان يعجب به إعجاباً شديداً . وفى سنة ١٨٢٤ أصبحت القطيعة تامة ونهائية فما الذى حدث إذن ؟

ليس للمآخذ التى ذكرها « كونت» سوى أهمية ثانوية. فقد كان من الضرورى فى الواقع أن يفترق الأستاذ والتلميذ إن عاجلاً وإن آجلا ، نظراً لما كان بين هذين

---

(١) Cabanis

(٢) Bicha

(٣) Broussais

(٤) Destutt de Tracy

(٥) Bonald

العقلين من تضاد حاسم . إذ لما كان « سان سيمون » يمتاز بالابتكار والأصالة خرج على الناس بأفكار جمة ووجهات نظر جديدة أدى الكثير منها إلى نتائج عديدة . ولكنه سرعان ما يؤكد وقليلا ما يبرهن . وهو لا يصبر على الوقوف وقتاً طويلاً أمام موضوع بعينه لدراسته دراسة عميقة منظمة . أما « كونت » فكان يرى على غرار « ديكارت » ، أن المنهج جوهرى بالنسبة إلى العلم ، وأن « الاتساق المنطقى » آكد دليل على الحقيقة . وكان من الضرورى ألا يقنع زمناً طويلا بالمحاولات المشتتة التى قام بها « سان سيمون » . أضف إلى ذلك أن « كونت » استطاع ، دون سوء قصد ، أن يستخلص جانباً من الأفكار النيرة التى كان يعج بها تفكير « سان سيمون » ، وإن لم تكن هذه الأفكار منظمة . وكان يعتقد أن مذهبه وحده هو الذى يجعل لهذه الأفكار قيمة علمية ؛ لأنه المذهب الوحيد الذى يستطيع تنظيمها وربطها بمبادئها .

وحينئذ يمكننا — فيما يبدو — أن نؤكد فى آن واحد أن تأثير « سان سيمون » فى « كونت » كان عظيما جداً ، وأن الأصالة الفلسفية لدى « كونت » لم تكن من جهة أخرى موضعاً للشك . ويبدو لنا أن تأثير « سان سيمون » ينحصر على وجه الخصوص فيما يأتى :

(١) أنه أوحى إلى « كونت » بعدد خاص من الأفكار العامة ووجهات النظر التفصيلية فيما يتعلق بفكرته عن فلسفة التاريخ على وجه الخصوص .

(٢) أنه بين له ضرورة إدماج نوعى البحوث اللذين تابعهما حتى ذلك الحين فى بحث واحد ، وذلك بإنشاء علم يمكن أن يكون علم اجتماع ، ثم بإنشاء سياسة يمكن أن تكون علمية . وهل كان من الممكن أن يؤلف عقل « كونت » بين هذين النوعين من الدراسات اللذين شرع فيهما جنباً إلى جنب لو لم يعرف « سان سيمون » . لقد كان هذا التأليف ممكنا فى كل حال . ولكنه ما كان ليحدث إلا على نحو أشد بطأ .

فلندع على الأقل « لسان سيمون » الفضل الذى يعترف له به « كونت » ، وهو أنه « دفع » تلميذه فى الطريق التى كانت تتناسب مع عبقريته على أكمل وجه .

ولم تكن الرابطة العقلية بينهما تامة أبداً . فإذا كان « كونت » قد أدرك تماما آراء « سان سيمون » (دون أن يرتضيها بأسرها على الرغم من ذلك) فإن « سان سيمون » لم يستطع أن يلمح بوضوح أحد مظاهر تفكير « أوجيست كونت » ؛ إذ كانت تعوزه الأسس المتينة للمعرفة العلمية إلى حد كبير . ويكفى أن نلحظ كيف يتحدث عن قانون الجاذبية العام . ولا ريب فى أن ذلك الجهل أثار استهجان « كونت » . ولهذا لم يهمل « كونت » دراساته الرياضية على وجه الخصوص فى نفس الوقت الذى كان يخضع فيه لتأثير « سان سيمون » بكل حماس الشباب وعظيم ثقته . وقد كتب إلى « ڤالا » فى ٢٨ سبتمبر سنة ١٨١٩ . « إن بحوثى فى الوقت الحاضر وفى المستقبل على نوعين ، وهما البحوث العلمية والبحوث السياسية . وما كان لى أن أكترث أقل اكتراث بالبحوث العلمية لو لم أكن أفكر دائماً فى نفعها للنوع الإنسانى ، ولولا هذا لأحببت أن ألهو فى هذه الحال بحل رموز الألغاز اللغوية المعقدة جداً . إنى أشعر بنفور بالغ تجاه البحوث العلمية التى لا ألمح فائدتها العاجلة أو الآجلة . ولكننى أعترف أيضا على الرغم من شدة حبى للانسانية ، أنه ما كان لى أن أتحمس كثيراً للبحوث السياسية لو لم يكن فيها مجال للذكاء ، ولولم تكن سببا فى إثارة عقلى بشدة ، أى لولم تكن فى جملة القول بحوثا عويصة .[1] » وفى السنة التالية لما أرسل « كونت » إلى صديقه مجموعة من الرسائل السياسية الصغيرة التى يفرق فيها بين وجهة نظره وبين ما يرجع إلى «سان سيمون » قال إنه يهتم فيما عدا ذلك اهتماما شديداً بالبحوث الرياضية . فهو يريد الاشتراك فى المسابقة التى اقترحتها « الأكاديمية » . وقد كان كونت يطمح إلى الدخول فى أكاديمية العلوم فى وقت مبكر .

ومنذ سنة ١٨٢٢ امتزج هذان النوعان من البحوث فى تفكير « كونت » . وقد كان ذلك فى رسالته الشهيرة المسماه « **خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع** »[2] . ويرجع الفضل فى هذا الامتزاج إلى كشفه فى آن واحد لتصنيف

(1) Lettres à Valat. P 99.

(2) Plan des travaux seientifique necssaire pour réorganiser la société.

العلوم وللقانون الكبير الخاص بتطور المجتمع . ونحن نعلم أن هذا البحث كان على الأقل سبباً غير مباشر فى القطيعة بين « كونت » و« سان سيمون » ، إن لم يكن السبب الرئيسى فيها . وتلك هى اللحظة التى يقضى « كونت » هو نفسه بأنها حاسمة فى تاريخه العقلى . فقد كان هذه الرسالة تحتوى على نواة مذهبه فى المستقبل بأسره . وتدل المقدمة التى كتبها « سان سيمون » لهذه الرسالة على أنه لم يدرك مغزاها البعيد . ومنذ تلك اللحظة استرد « كونت » استقلاله ، ووجد فى نهاية الأمر ما كان يبحث عنه منذ سنوات عديدة ، دون أن يشعر به شعور واضحاً . وقد وقف بقية حياته على هذا العمل الذى كون لنفسه فكرة عنه ، والذى حدد خطوطه الرئيسية منذ عهد قريب . فليس له أن يتساءل بعد الآن عن كيفية التوفيق بين بحوثه العلمية وبين دراساته السياسية ؛ لأنه قد قرر نوعاً من التدرج الفلسفى بين العلوم التى يحتل فيها علم الطبيعة الاجتماعية مكان القمة .

وفى ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ كتب [فقال] : « كنت قد انتويت ، فى أثناء بحوثى الفلسفية الكبرى ، أن أنشر بعض الكتب الخاصة جداً عن المسائل الرئيسية فى الرياضة ، تلك المسائل التى أدركتها منذ زمن بعيد ، والتى انتهيت فى آخر الأمر إلى ربطها بآرائى العامة فى الفلسفة الوضعية . وعلى هذا النحو سأستطيع أن أخصص جهودى كلها لهذه الفلسفة دون القضاء على وحدة تفكيرى . وذلك هو أهم شرط فى حياة المفكر .(١) » وفى ٢٧ فبراير سنة ١٨٢٦ أرسل كونت خطاباً جديراً بالملاحظة إلى «بلاڤيل» . وفيه يشرح على نحو أشد ما يكون وضوحا الفكرة التى نشأ منها مذهبه [الفلسفى] : « إن فكرتى عن السياسة باعتبار أنها علم الطبيعة الاجتماعية والقانون الذى كشفت عنه — وهو قانون الحالات الثلاث المتتابعة التى يمر بها العقل البشرى — ليسا إلا فكرة واحدة بعينها ، إذا نظر إليها من وجهتى نظر مختلفتين ، أى من وجهة نظر المنهج ومن وجهة نظر العلم . فإذا ثبت ذلك فسأبرهن على أن هذه الفكرة الوحيدة تشبع الحاجة الاجتماعية الراهنة إشباعاً حقيقياً ومباشراً ، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الحاجة من وجهيها النظرى والعملى

---

(١) Lettres à Valat P. 128

وسأبين إذن أن المجهود الذى يتجه من جانب إلى تدعيم أسس المستقبل بتقرير النظام والاتساق بين العقول يتجه من جانب آخر إلى تنظيم الحاضر بقدر الإمكان، وذلك بأن يزود رجال الدولة بأساس للسلوك العقلى.(١) »

ومنذ ذلك العهد لم يكن بد « لأوجيست كونت » من أن يخصص حياته لتنفيذ برنامجه تنفيذاً شاملا منظماً . وفى فترات منتظمة تماماً ألف « كونت » على الترتيب كلا من فلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ، والأخلاق والسياسة والديانة الوضعية، ثم نشرها واحدة بعد أخرى . فهل معنى ذلك أن تفكير « كونت » ظل جامداً لا يتطور؟ لقد تطور هذا التفكير بين سنتى ١٨٢٢ و ١٨٥٧ . ولكن هذا التطور سلك طريقاً محدداً كان من المستطاع للاحظ دقيق أن يرسمه سلفاً بعد قراءته لرسالته المسماة « خطة للبحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » . فليس هناك مذهبان لأوجيست كونت؛ بل هناك مذهب واحد . فلديه فكرة واحدة بعينها تطورت منذ رسائله التى كتبها فى سن العشرين حتى كتاب « النظرية الذاتية »(٢) .

٣ — وحدة المذهب عند « كونت »

لقد أنكر بعضهم وحدة مذهبه

ولقد كان « كونت » نفسه يفرق بين مرحلتين متتابعتين فى حياته العلمية . وهو يقول، دون تواضع كاذب، أنه كان أرسطو فى المرحلة الأولى . أما فى المرحلة الثانية فقد كان القديس بولس(٣) . فمنشىء الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى أن مهد السبيل أمام منظم ديانة الإنسانية . [وقد قال] : « لقد نذرت حياتى دائماً حتى استنبط أخيراً من العلم الحقيقى الأسس الضرورية للفلسفة الصحيحة التى كان يجب على فيما بعد أن أعتمد عليها فى إنشاء الدين الصحيح » .

ولكن كثيراً من أتباع « كونت » رفضوا أن يتبعوه فى المرحلة الثانية من

(١) Revue occidentale, 1881, 1 . P. 288

(٢) La synthèse Subjective

(٣) أى أنه سلك مسلك العالم فى المرحلة الأولى، ومسلك المبشر فى المرحلة الثانية . المترجم .

حياته العلمية ، ولم يكن هؤلاء الأتباع أقل شهرة أو أقل حماساً فى أول الأمر ، كما هى حال « ليتريه »(١) . ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافياً فى إقناعهم بالخضوع للرئيس الدينى .

ولا ريب فى أن « ليتريه » وأصحابه كانوا أحراراً فى ألا يتبعوا « كونت » إلا إلى حد معلوم ، وفى أن يرتضوا فلسفته ، وأن يرفضوا دينه فى الوقت نفسه . وما كان يستطيع « كونت » إلا أن يستهجن عدم احترامهم للمنطق ، وإلا أن يتبرأ هو نفسه من « هؤلاء الوضعيين الذين لم يكتملوا بعد ، والذين وإن قالوا إنهم من أنصار المذهب العقلى إلا أنهم ليسوا بأكثر عقلا » . ولكن على عكس ذلك كان هؤلاء الأتباع هم الذين اتهموا « كونت » باضطراب التفكير والتناقض . فقالوا لقد خان « كونت » مبادئه الشخصية ؛ لأن المنهج الذاتى الذى تبعه فى النصف الثانى من حياته العلمية كان معول هدم للنتائج الثمينة التى كان قد اكتسبها فى النصف الأول من تلك الحياة حين استخدم المنهج الموضوعى . وقد ظنوا أنهم لما رفضوا أن يذهبوا إلى حد أبعد من كتاب « **دروس الفلسفة الوضعية** » كانوا أكثر أمانة على الفكرة الرئيسية لدى « كونت » من كونت نفسه . وبالاختصار كانوا يدافعون عن المذهب الوضعى الصحيح ضد منشئه الذى ضل سواء السبيل .

وقد رد « كونت » على هذه الهجمات التى كانت أشد ما يكون إيلاماً له نظراً لأنها صدرت من هؤلاء الذين طالما نظر إليهم نظرته إلى أتباعه الأمناء وأفضل الأصدقاء . وسيبين لنا هذا الكتاب أن هذه الهجمات كانت لا تعتمد على أساس سليم (١) . فليس هناك تضاد بين كل من المنهجين لدى « كونت » ؛ بل كل منهما يكمل الآخر ، كما هى الحال تماماً بالنسبة إلى « المرحلتين العلميتين » اللتين يتميز بهما هذان المنهجان .

حقاً إن صبغة صوفية أخذت تزداد ظهوراً ، وتمتد شيئاً فشيئاً ، إلى تفكير « أوجيست كونت » وكتاباته فى السنوات العشر الأخيرة من حياته . فإن صلته

---

(١) Littré

(٢) أنظر الكتاب الأول الفصل الرابع

القصيرة بمدام « دوڤو » وموت هذه الصديقة « القديسة » كانا سبباً فى شعوره بانفعالات غاية فى العنف . وقد تحولت هذه الانفعالات لديه إلى بعض الآراء التى أخذت تندمج فى مذهبه [الفلسفى] . وفى الوقت نفسه كان يعمل على تنظيم ديانة الإنسانية ، وكان يزعم أنه سيكفل لهذه الديانة سلطانها على النفوس ، وأن هذا السلطان سيكون مساوياً فى الأقل للسلطان الذى نعم به المذهب الكاثوليكى فى العصر الذى بلغ فيه أوجه من القوة . وكان من الضرورى أن تؤثر حدة عواطفه واهتمامه بتقرير الفلسفة الجديدة وشعوره دائماً برسالته الكهنوتية — أقول لقد كان من الضرورى أن تؤثر هذه الأمور جميعها فى مذهبه الذى وضع أسسه فى المرحلة السابقة .

ولذا لم يعرض « كونت » فلسفة العلوم والتاريخ فى كتاب « **السياسة الوضعية** » على نفس النحو الذى عرضها عليه فى كتاب « **دروس الفلسفة الوضعية** » ولكنه فعل ذلك عن قصد . ويفسر « كونت » اختلاف اللهجة واختلاف المنهج فى العرض باختلاف الموضوع الذى يهدف إليه فى كل من هذين الكتابين[1] .

ولكن المذهب الفلسفى لم يتبدل باعتبار أسسه . وكل ما يمكن التسليم به لـ « ليتريه » هو أن « كونت » لما عرض هذا المذهب فى كتابه « السياسة الوضعية » من وجهة النظر الدينية ، أى من وجهة النظر الذاتية بدا هذا المذهب مشوها .

وإذا اقتصرنا فى معرفة هذا المذهب على هذا الكتاب وحده لم نستطع أن نكون لأنفسنا فكرة واضحة تمام الوضوح ، وهى الفكرة التى يعبر عنها كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . وهذا هو السبب فى أن « كونت » نفسه كثيراً ما ينصح قارىء كتاب السياسة بالرجوع إلى كتابه « رسالته الأساسية الكبرى » (أى دروس الفلسفة) .

ومن جهة أخرى إذا قرأنا « دروس الفلسفة الوضعية » بعناية ؛ فكثيرا ما نجد بعض الإشارات والمواد الأولية التى تنبىء ، إذا صح هذا التعبير ، بتشييد

(1) Correspondance de. J. S. Mill et de Comte Lettre de Comte du Juillet 1845 P. 456 - 7.

صرح السياسية الوضعية فى المستقبل . وقد كان فى استطاعة « كونت » أن يقنع بإرجاع المنشقين من أتباعه إلى « دروس الفلسفة الوضعية » حتى يرد على اعتراضاتهم . ولكنه فعل خيرا من ذلك . ففى نهاية الجزء الرابع من كتابه « السياسة الوضعية » أعاد طبع الرسائل الست التى كتبها فى شبابه ، أى بين سنة ١٨١٨ و سنة ١٨٢٦ . ولا نجد أنه قد رسم الخطوط الرئيسية لفلسفته فى هذه الرسائل بدقة كافية فحسب ؛ بل نجد فيها الفكرة القائلة بأن الفلسفة بحث تمهيدى ومجرد مقدمة ، وأن العمل الجوهرى والغرض الأسمى هو الديانة الوضعية التى ستقوم على أساس هذه الفلسفة . وتلك الفكرة هى الروح الحقيقية لهذه الرسائل وهكذا أقام « كونت » الدليل ، وكتب له النصر على « ليتريه » فيما يمس وحدة مذهبه .

٤ — [منهج هذا الكتاب]

تبادل « كونت » مع « جون ستيوارت مل » بعض الرسائل فى الفترة ما بين سنة ١٨٤١ و سنة ١٨٤٦ ، أى فى الفترة التى تشمل نهاية المرحلة الأولى من حياته العلمية وبدء المرحلة الثانية منها . وقد فسر « كونت » فى هذه الرسائل أكثر من مرة كيف يرتبط الجزآن المتتابعان فى إنتاجه كل منهما بالآخر ، وفيم يتميز أحدهما عن الآخر . وربما كان هناك بعض الفائدة فى أن نورد هنا نص أقواله الخاصة . فقد قال : « من الواجب أن يختلف النصف الثانى من حياتى العلمية اختلافا بينا عن نصفها الأول ، وبخاصة من جهة أن العاطفة يجب أن تحتل فيها مكانا حقيقيا ومساويا ، فى الأقل ، للمكان الذى يحتله الذكاء ، إن لم يكن لها أن تحتل مكاناً أكثر ظهورا . إن التنظيم العظيم الذى اختص به القرن التاسع عشر يجب أن يشمل فى الواقع مجموعة العواطف ومجموعة الأفكار على حد سواء . وحقيقة كان من الواجب أن تنظم الأفكار أولا ، وإلا لما أمكن الإصلاح التام [للمجتمع] بسبب التردى فى نوع من التصوف الذى يختلف غموضه قلة وكثرة . وهذا هو السبب فى أنه كان من الواجب أن يتجه كتابى الأساسى إلى الذكاء وحده تقريبا . وأن اهتم فيه بالبحث أكثر من اهتمامى

بالمناقشة ، وأن أخصصه للكشف عن المبادىء العامة الحقيقية وإلى وصفها ، وذلك بالصعود تدريجيا من أبسط المسائل العلمية إلى أسمى التأملات الاجتماعية النظرية .[1] »

ولكن لما انتهى « كونت » من هذه المهمة انتقل إلى تنظيم العواطف « وهذه نتيجة ضرورية لتنظيم الأفكار وأساس لابد منه لتنسيق النظم [الاجتماعية] » .

وحينئذ فهذا إنتاج جديد من كل وجه . ويتخيل « كونت » ، دون مشقة ، أنه كان من الممكن أن يعهد بهذا العمل إلى شخص آخر سواه . وكان من الممكن أن يكتفى فى رسالته الخاصة بأن يضع أسس الفلسفة الوضعية التى تضع حدا « للفوضى العقلية » . وفى هذه الحال كان فى استطاعة أحد أتباعه أن يضع الخلق والدين اللذين يقومان على أساس هذه الفلسفة ، لكى يضعا حداً للفوضى الخلقية والسياسية . وقد أتيح لـ « كونت » أن يقوم هو نفسه بهذه المهمة ، وذلك بفضل انكبابه العنيف على العمل ، وبسبب بعض الظروف المواتية . ولكن كونت يقول أيضا إنه قد رأى بوضوح ، ابتداء من سنة ١٨٤٥ ، وبسبب التأثير المقدس لمدام « دوڤو » كيف تمتزج المرحلتان فى حياته العلمية ، وكيف تتميز إحداهما عن الأخرى . فلقد كان من الواجب أن تعمل المرحلة الثانية على تحويل الفلسفة إلى دين ، كما حولت المرحلة الأولى العلم إلى فلسفة .

إن الهدف الذى يرمى إليه كتابنا هذا هو أن ندرس الفلسفة الحقيقية لـ « كونت » ، وأن ندع جانبا كيف تحولت هذه الفلسفة إلى دين . وليس الاختيار الذى نحدده على هذا النحو قائما على التعسف ؛ لأننا نستطيع تبريره ، بناء على تفرقة صريحة قررها « كونت » نفسه عندما سلم بأنه كان من الممكن أن تكون فلسفته وديانته إنتاجا لشخصين مختلفين . وربما سأل بعضهم عن الفارق بين موقفنا وبين موقف « ليتريه » والوضعيين المنشقين . سنجيب على هذا السؤال بأن الفارق بيننا وبينهم هو الفارق الذى يفصل وجهة النظر التاريخية عن وجهة النظر الاعتقادية . فبناء على وجهة النظر الأخيرة يرفض « ليتريه » وأصدقاؤه « تنظيم

(1) Correspondance de Comte et de J. S. Mill. P. 456 - 7 - Lettre de Comte du 14 juillet 1845.

العواطف » والمنهج الذاتى ، وديانة الانسانية . فهم يتمسكون بالنصف الأول من المذهب ، ويرفضون نصفه الثانى على اعتبار أنهم « وضعيون » . ولكننا نلتزم هنا وجهة النظر التاريخية . وليس هناك ما يوجب على المؤرخ أن يحذف شيئا من المذهب الذى يعرضه ، مع أنه يحق له بأن يحدد موضوع دراسته . وفى الواقع بدلا من أن نزعم مع « ليتريه » بأن النصف الثانى من إنتاج « كونت » يضعف ويناقض النصف الأول منه ، اعترفنا بأن مجموعة هذا الانتاج تكون وحدة كاملة ، وأن « كونت » رسم خطة هذا الانتاج فى كتاباته الأولى ، وأنه لم يكن مخطئا عندما صدر كتابه فى « السياسية الوضعية » بتلك العبارة الجميلة للشاعر الفيلسوف : ما الحياة العظيمة ؟ إنها فكرة من أفكار الصبا يحققها سن النضوج .

ولكن ماالسبب إذن فى أننا لن ندرس سوى المرحلة الأولى من حياته العلمية ؟ ولماذا لا نحترم وحدة هذا الانتاج ، تلك الوحدة التى رأينا أنه كان جديرا بـ « ليتريه » ألا يتجاهلها ؟ إننا نحترم هذه الوحدة ، لأننا لن نركب متن التعسف فى حذف أى جزء من الأجزاء التى أدخلها « كونت » فى مذهبه . فإذا جعلنا الفلسفة بمعنى الكلمة الموضوع الوحيد لهذه الدراسة فلن تغيب قط عنا فكرة المجموعة الواسعة التى كان « كونت » يدخل فيها هذه الفلسفة . فبهذا الشرط وحده يمكن أن تكون دراستنا صحيحة . ولكن إذا تحقق هذا الشرط فإنا لا نعتقد أنا نتجاوز ما يحق لنا عندما نركز جهدنا فى دراسة الفلسفة .

توجد طريقتان مختلفتان لفهم تاريخ أحد المذاهب . فالمؤرخ لايستطيع فحسب أن يضع نفسه تماماً ، وعلى النحو الذى ينبغى له ، فى الموقف العقلى للفيلسوف الذى يدرسه ، وأن يفكر من جديد تبعاً لهذا الفيلسوف فى آرائه الرئيسية ؛ بل يستطيع أيضاً أن يحكم ، مثله ، على الأهمية النسبية للمشاكل ، دون أن يستبيح لنفسه التفرقة ، على نحو مخالف للفيلسوف ، بين العناصر الثانوية والعناصر الجوهرية . وفى هذه الحال يتشكل البحث التاريخى بصورة « الوصف » العقلى أو بصورة « تاريخ حياة عقلية » . أما الطريقة الأخرى فهى أن المؤرخ — وإن حاول النفاذ إلى صميم النظرية حتى يدرك المبادىء التي تقوم عليها — لا يستطيع الوقوف

من النظرية موقف الملاحظ الذى يوجد خارجها ، ويشرف عليها ، ويحاول أن يحدد « مكانها » فى التطور العام للفلسفة . وفى هذه الحال يفهم المؤرخ المذهب فى جملته فهماً جيداً ، لأنه يلمح العلاقات بينه وبين النظريات السابقة أو المعاصرة أو التى جاءت بعده . وفى الوقت نفسه يستطيع التفرقة بين ما له أهمية فلسفية دائمة ، وبين ما ليس له إلا أهمية ثانوية مؤقتة ، على الرغم من أن صاحب النظرية كان يقضى على خلاف ذلك . وإذا أخذنا عن « كونت » نوعا من التفرقة التى كان يستخدمها فى كثير من الأحيان [قلنا] إن الطريقة الأولى تلائم البحث لمجرد البحث . وأما الثانية فتلائم الدراسة التاريخية .

فإذا طبقنا الطريقة الأولى على دراسة نظرية « كونت » انتهت بنا مع هذا الفيلسوف إلى اعتبار أن الفلسفة الوضعية ليست إلا مجرد بحث تمهيدى لديانة الإنسانية ، وهى الهدف الأول والأخير لجهوده . وينبغى للمؤرخ ، دون ريب ، أن يفسح مكاناً كبيراً لهذه « المقدمة الضرورية » ، ولهذا الكتاب الأساسى الذى وضع فيه « كونت » الأسس العقلية للمذهب السياسى والدينى . ومع ذلك ينبغى له أن يجعل هذه المقدمة فى المقام الثانى بالنسبة إلى ذلك المذهب ، وأن يجعل مكان الصدارة لكل من « إعادة تنظيم المجتمع » ، والعقيدة ، والعبادة ونظام ديانة الإنسانية ، وإنشاء سلطة روحية ، وأخيراً لكل هذا الجزء من إنتاج « كونت » الذى يستأنف فيه « البرنامج الكاثوليكى فى القرون الوسطى » ، والذى يثق بأنه سينفذه على نحو أفضل مما فعل المذهب الكاثوليكى نفسه حتى الآن .

ومع هذا ، فليس ذلك الجزء من إنتاجه هو الجزء الذى بدا فيه « كونت » أكثر ما يكون ابتكارا ، والذى بدا فيه تفكيره أشد ما يكون إنتاجا . إن مشكلة « إعادة تنظيم المجتمع » ليست وقفاً عليه وحده ؛ بل يمكن القول على نحو ما بأنها كانت تموج فى الجو المحيط به فى الوقت الذى خرج فيه « كونت » من مرحلة المراهقة . فلقد كان أبناء الجيل الذى شب مع « كونت » يتوقون جميعاً إلى إعادة النظام وتثبيت شروط التقدم ، وتحديد العلاقات الخلقية والسياسية ، ووضع دين جديد فى المكان الذى بدا أن المذهب الكاثوليكى قد تركه شاغراً .

« فالسياسة الوضعية » التي تزعم أنها تشبع هذه الرغبات ليست في مذهبه إلا محاوله مقابلة لتلك التي قامت بها مدرسة « سان سيمون » قبل سنة ١٨٣٠ (وهذا مع التحفظ التام فيما يمس أساس هذه النظريات) . وقد جاءت هذه المحاولة متأخرة عن المحاولات المماثلة لها بثلاثين عاما ، وذلك لأن « كونت » أراد أن يؤسس « نظامه الاجتماعي » على فلسفة وعلى أخلاق ، ولأن هـذا المجهود النظرى قد استنفد أفضل سنوات شبابه ونضجه . ولـكن هذه المحاولة ترجع فى أصلها إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، كما تدل على ذلك الرسائل التى أعاد « كونت » طبعها . فلما ظهرت بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٥٧ لم يوجه إليها الجيل الجديد الذى شب فى ظروف سياسية واجتماعية أخرى إلا أذناً غير مكترثة . فلقد فرضت بعض المشاكل الأخرى نفسها على انتباه هذا الجيل على نحو أشد إلزاما ، وتطلبت منه حلا عاجلا . ولم تعد فلسفة التاريخ تثير الاهتمام العنيف ، وأصبح الناس أقل تلهفاً على رؤية ميلاد دين جديد ، وبرهن المذهب الكاثوليكى على أن حيويته ما زالت قوية جداً .

ولذا لم تحل عبقرية « كونت » — ولا الحذر الذى اعتقد التذرع به لوضع « نظامه الاجتماعى الجديد » على أساس عقلى — دون أن تنتهى محاولته إلى المصير المشترك الذى انتهت إليه جميع المحاولات المماثلة لها بعد زمن اختلف طولا وقصرا . ولاريب فى أن كتاب « السياسة الوضعية » والـكتب الأخرى التى ألفها « كونت » فى المرحلة الثانية من حياته العلمية تحتوى على عـدد كبير من وجهات النظر الصادقة وبعيدة الغور . فمهما يكن من طبيعة الموضوع الذى يعالجه عقل جبار فهناك مصلحة وفائدة فى الاطلاع على الـكشوف التى اهتدى إليها تفكيره . ولـكننا نقول فى نهاية الأمر ، إن هذا الجزء من إنتاجه الذى كاد يبدو فى نظره الجزء الرئيسى لا يحتفظ بنفس هذه المرتبة فى نظر المؤرخ .

ففى الواقع لا يعبر « كونت » فى كتابه « السياسة الوضعية » إلا عن جيله فحسب . أما فيما يمس فلسفته بمعنى الـكلمة فإنه « الرجل الممثل » للقرن التاسع عشر بأسره . وهل من الضرورى أن نبرهن على ذلك ؟ إن التاريخ العقلى لهـذا القرن يبرهن على هذا الأمر فى كل خطوة من خطواته ، فمن بين جميع المذاهب التى

نشأت فى فرنسا ، فى القرن التاسع عشر ، كان مذهب « كونت » المذهب الوحيد الذى استطاع أن يتجاوز الحدود ، وأن يترك أثراً قوياً ملحوظاً لدى المفكرين من الأجانب . وقد لقيت فلسفة « كونت » فى انجلترا وهولندة فى أول الأمر حظوة أكثر مما لقيته فى فرنسا نفسها . وقد اتخذها كل من « جون ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » و « جورج لويس » و « جورج إليوت » وعدد كبير من من الفلاسفة والكتاب الانجليز مصدر وحى لهم إلى حد يختلف قلة وكثرة . وما زال يدافع عنها حتى الآن فى إنجلترا رجال ذوو مواهب كبرى . حقاً لم يعقد أى فيلسوف ألمانى بينه وبين « كونت » نفس العلاقات التى انعقدت أواصرها بين الأخير وبين « جون ستيوارت مل » . ولكن الروح الوضعية امتدت ، فى الواقع ، شيئاً فشيئاً إلى الجامعات الألمانية منذ ثلاثين عاماً . ويكفى للاقتناع بهذا الأمر أن يرى المرء كيف أقلعت هذه الجامعات عن الميتافيزيقا ، وأن يلقى نظرة على المنهج الذى تستخدمه فيها العلوم الأخلاقية والاجتماعية . وكان نفوذ « كونت » أعظم تأثيرا من ذلك أيضاً فى البلاد اللاتينية فى العالمين القديم والجديد ، أى فى إسبانيا والبرتغال وأمريكا الجنوبية .

وأخيراً وجدت « جمعيات الفلسفة الوضعية » فى أمريكا الشمالية أيضاً . وقد وجد « كونت » — حتى فى أثناء حياته — عدداً من أشد الأتباع إخلاصاً .

أما فى فرنسا فقد وجدت الفلسفة الوضعية « معبراً » رئيسيا فى إنتاج كاتبين كانا من أحب الكتاب إلى الجمهور فى عصرها . وربما كانت مساهمة « رينان » و « تين » فى إذاعة آراء « كونت » ومنهجه أشد من مساهمة « ليتريه » وأنصار المذهب الوضعى جميعاً ، هذا وإن لم يكن كل من « رينان » و « تين » من أتباع هذا المذهب .

حقاً إن « تين » يدين بالكثير « لسبينوزا » و « هيجل » كما يدين بأكثر من ذلك أيضاً « لكوندياك » . اما من جهة معاصريه فيبدو أنه قد تأثر ، على وجه الخصوص ، « بجون ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » ولكنه تأثر « بكونت » عن طريق هذين المفكرين . وهنا نجد مصدر معظم أفكاره الرئيسية . ففكرته عن

تاريخ الأدب وعن النقد وعن فلسفة الفن ، وبالاختصار مجهوده لتزويد العلوم الخلقية بمنهج العلوم الطبيعية ، نقول إن جميع هذه الأمور ترجع بالذات إلى « أوجيست كونت » . فعلى اعتبار ما ، يعد كتابه فى « تاريخ الأدب الإنجليزى » تطبيقاً للنظرية الوضعية التى ترى أن تطور الفنون والآداب يخضع لقوانين ضرورية تجعل هذا التطور يسير جنباً إلى جنب مع تطور العادات الخلقية والنظم والمعتقدات . ومن الأكيد أن نظرية « العصر » و « البيئة » التى تعد رئيسية فى إنتاج « تين » لم تكن مجهولة فى القرن الثامن عشر . ولكن « كونت » هو الذى جعلها عامة عندما بين وجه الشبه بين « لا مارك » وبين « منتسكيو » . وهو الذى أرشد « تين » إلى التعريف العام لفكرة البيئة من وجهة نظر علم الحياة وعلم الاجتماع فى آن واحد .

أما « رينان » فقد تحدث عن « كونت » على نحو غاية فى القسوة ، ولم يكن حديثه عنه خلواً من الازدراء . ومع هذا فإنه يعترف بأن « كونت » سيصير فيما بعد من أكثر الأسماء دلالة فى القرن التاسع عشر ، دون ريب ، وأنه خضع هو نفسه لتأثيره خضوعاً كبيراً . ومن الأكيد أنه يجب علينا أن نقيم وزنا لجميع المصادر الأخرى الفرنسية والأجنبية التى نهل منها عقل « رينان » المرن الخصم إلى أكبر حد . ولكن ألم يتتلمذ « رينان » على « كونت » و « هيجل » ، على حد سواء لكى ينظر إلى التاريخ نظرته إلى « العلم المقدس للانسانية » ، وليتوقع من هذا العلم ما كان يتطلبه من اللاهوت فيما مضى ، ولكى يحول العقائد القديمة كعقيدة العناية الإلهية والتفاؤل إلى الإيمان بالفكر العلمية عن التقدم ، ولكى يدرك فى نهاية الأمر أن الحق والخير ليسا حقيقتين لا تقبلان التغير والحركة ؛ بل يتحققان شيئاً فشيئاً بجهود الأجيال المتتابعة ؟

وربما كان هذان المثالان كافيين فى بيان الحد الأقصى الذى امتدت إليه روح المذهب الوضعى .

لقد امتزجت هذه الروح بالتفكير العام فى عصرنا امتزاجا شديداً إلى درجة أننا لا نكاد نلحظها تقريباً . فالإنسان لا يوجه انتباهه عادة إلى الهواء الذى يستنشقه . ولقد انعكست هذه الروح فى التاريخ والقصة والشعر نفسه وساهمت هذه الأمور على نشر تلك

الروح بعد أن تشبعت بها . إن علم الاجتماع فى عصرنا الحاضر من إنتاج « كونت » . كذلك يعد « كونت » إلى حد ما مصدراً لعلم النفس بمعناه العلمى الحديث . وليس من الجرأة ، دون ريب ، أن نستنبط من هذه العلامات كلها أن الفلسفة الوضعية تعبر عن عدد من الاتجاهات التى يتميز بها القرن الحالى إلى حد كبير جدا .

وحينئذ فإننا نحترم الحقيقة التاريخية عندما نعنى على وجه الخصوص فى إنتاج « كونت » بالفلسفة التى تعد أشد الأجزاء ابتكاراً فى هذا الإنتاج ، والتى تبدو حتى الوقت الحاضر أكثرها إنتاجا وحياة . وليس يهمنا أنه نظر هو نفسه إليها كما لو كانت دراسة تمهيدية . فكم ظل المجهود النظرى الذى يبذله مفكر كبير من أجل بعض النتائج العملية أجدر بالاهتمام زمنا طويلا من هذه النتائج نفسها .

الكتـــاب الأول

الفصل الأول

المشكلة الفلســـفية

١ — [تنظيم الحياة العقلية]

كتب على الفلسفة ، فى رأى « كونت » أن تتخذ أساسا للأخلاق والسياسة والدين . فليست الفلسفة غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة للوصول إلى غاية لا يمكن إدراكها بوسيلة أخرى . ولو اعتقد « كونت » إمكان تنظيم المجتمع من جديد دون إعادة تنظيم العادات الخلقية أولا ، ولو اعتقد إمكان تنظيم العادات الخلقية قبل تنظيم العقائد الدينية فلربما لم يؤلف الأجزاء الستة لكتاب « دروس الفلسفة الوضعية » الذى شغله منذ سنة ١٨٣٠ حتى سنة ١٨٤٢ ، ولاتجه مباشرة إلى المشكلة التى كانت على جانب عظيم من الأهمية .

ولكنه اقتنع ، منذ عهد مبكر ، بأن أقصر الطرق هو أسوأها . فهو يرى أن كل محاولة لإعادة تنظيم الدين والسياسة والأخلاق ، لا يمكن إلا أن تكون عبثاً طالما لم يتم بعد تنظيم الحياة العقلية من جديد . وحينئذ يجب الاهتمام أولا بوضع فلسفة جديدة . ولما كانت الفلسفة ضرورية لتحقيق الغاية الاجتماعية التى كان « كونت » يسعى لتحقيقها فقد أصبحت غاية فى ذاتها ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل.

وإذن سيبذل « كونت » جهده لكى يعيد تنظيم العقائد ، أى لكى يستعيض عن العقيدة الموحى بها التى انتهت جذوتها إلى الركود بعقيدة يقوم عليها البرهان . وفيما عدا ذلك فلن تكون ثمة صلة مشتركة بين الإيمان الذى يقوم عليه الدليل وبين الديانة الطبيعية فى القرن الثامن عشر . ففى الواقع كانت هذه الديانة صورة ممسوخة وواهية من الإيمان بالأمور الخارقة للمادة . ومازلنا نستطيع التعرف على التفكير

اللاهوتى خلال الجهاز الميتافيزيقى لمذهب الألوهية [١]. وعلى خلاف ذلك ستكون العلوم الوضعية أصلا للايمان القائم على البرهان ، وستكون مبررة له . ويبدو ، دون ريب ، أن كلا من كلمة « الإيمان » و « البرهنة » مناقضة للأخرى [٢]، ولكن ليس هذا التناقض إلا ظاهريا. فالأمر هنا بصدد نوع من « الإيمان » ؛ إذ يجب دائماً أن تسلم الغالبية الكبرى من الناس بنتائج العلوم الوضعية ، وأن تثق بها .

أما هؤلاء الذين يجدون فراغاً كافيا من الوقت و [يحصلون] ثقافة واسعة تكفيهم فى فهم هذه النتائج وفحص أدلتها فقليل عددهم . وحينئذ سيسلك الآخرون مسلك الخضوع والاحترام . ولكن نظراً إلى أن الإيمان الجديد يختلف فى هذه الناحية عن العقائد الدينية التى عرفتها الإنسانية حتى الوقت الحاضر ، فإنه سيكون إيمانا « قائماً على البرهان » . ولن يحتوى هذا الإيمان على شىء إلا إذا قرره المنهج العلمى وتحقق من صدقه ، ولن ينطوى على شىء يتجاوز مجال الأمور النسبية ، أو على شىء لا يمكن البرهنة عليه فى كل لحظة لكل عقل يستطيع تتبع البرهان .

ولقد تحقق هذا النوع من الإيمان منذ الآن فيما يمس عدداً كبيراً من الحقائق العلمية . فعلى هذا النحو يؤمن جميع المتحضرين اليوم بنظرية المجموعة الشمسية التى ندين بها « لقور بنيق » و « كپلر » و « نيوتن » . ولكن كم عدد هؤلاء الذين يستطيعون فهم البراهين التى تقوم هذه النظرية على أساسها ؟ إن هؤلاء المتحضرين يعلمون أن ما يعد موضوع إيمان بالنسبة إليهم ، هو موضوع علمى بالنسبة إلى الآخرين ، وأنه سيكون كذلك بالنسبة إليهم هم أنفسهم لو درسوا المعلومات الضرورية لذلك . وإذن فليس معنى الإيمان هنا هو أن يلغى المرء عقله مختاراً أمام سر يتجاوز فهمه ، ولكن معناه خضوع العقل بحسب الواقع دون أن يكون فى ذلك أى انتقاص لحقوقه [٣]. فليس كل إنسان قادراً فى كل آونة على مزاولة هذا الحق فى

---

(١) Déisme : مذهب فلسفى يؤمن بوجود الله ويرفض كل ديانة موحى بها . المترجم

(٢) إن الأمر كذلك فى الأقل فيما يتعلق بالديانة المسيحية التى تقوم على ما تطلق عليه اسم الأسرار الإلهية كما يشير المؤلف إلى ذلك بعد قليل . المترجم

(٣) هذا هو الاتجاه العام للديانة الإسلامية . ولذلك نرى اختلاف العلماء فى هذه المسألة وهى : أيعد المسلم المقلد مسلما حقيقة أم لا ؟ المترجم

النقد . وسيجد « كونت » هذا الحق بصرامة فى الناحية العملية(١) . أما من الوجهة النظرية فعقل كل إنسان مزود بهذا الحق . وليس من الممكن مطلقا أن أن يحرم أحد من هذا الحق . فمشروعية الإيمان القائم على البرهان تعتمد ، فى التحليل الأخير على القضية الآتية :

« لوكانت جميع العقول قادرة على فحص العقائد لاستطاعت جميعها أن تدرك براهينها وأن تسلم بها جميعاً » .

وإذن يجب ألا يحدث لبس هنا بين كل من لفظى «العقيدة» و « الإيمان » . فكونت لا يهتم فى محاولته تنظيم العقائد من جديد إلا بالعقائد التى يمكن البرهنة عليها . وهنا يظل أميناً على فكرة « سان سيمون » الذى كان يفهم هو نفسه أن الدين هو ، على وجه الخصوص ، مبدأ للنظام السياسى . فنى الجزء الأول من حياته العلمية فى الأقل لا يدخل « كونت » فى « الإيمان » العناصر الصوفية والعاطفية وغير العقلية التى يتضمنها لفظ « الإيمان » عادة والتى تجعله مضادا للعقل فى كثير من الأحيان (٢) . فهذا اللفظ يدل فى نظر « كونت » على مايعتقده الإنسان بصدد الأشياء التى يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة . فحتى ذلك الحين كانت هذه العقائد تنطوى على تفسير دينى أو ميتافيزيقى للكون وللانسان ، وكان القسس والفلاسفة هم الذين يدرسون هذا التفسير للناس . ولكن لم يعد العقل الإنسانى يقنع بهذا التفسير (٣) . وبالتدريج استعاض العلم الوضعى الذى ينهج منهجاً مختلفاً تماما بمعرفة قوانين الظواهر عن هذه التفسيرات .

ومن ذلك الحين حدد « كونت » المشكلة فى العبارات الآتية : استخدام طريقة عقلية لتقرير مجموعة من الحقائق التى تمس الإنسان والمجتمع والعالم والتى يسلم بها الناس كافة .

وعلى هذا النحو يسلم « كونت » بصحة مايأتى :

(١) أنظر فيما بعد الكتاب الثالث الفصل الخامس . المؤلف

(٢) تقوم الديانة المسيحية على الأساس الآتى وهو : أعتقد أولا وافهم ثانيا
Credout intellegam

(٣) لم تعرض هذه الأزمة للتفكير الإسلامى — فيما نعلم — إلا عندما حاول فلاسفة المسلمين التوفيق بين عقائدهم وبين التفكير الإغريقى القديم . المترجم

١ — أن « الآراء » ، و«العقائد» و« الأفكار» التى تتصل بهذه الموضوعات أصبحت فى « حالة فوضى »

٢ — أن حالتها الطبيعية والسليمة تنحصر فى « تنظيمها » .

وليس ثمة حاجة إلى البرهنة على النقطة الأولى : إذ يكفى أن نلقى ببصرنا على المجتمع المعاصر . فإن الحركات الغامضة التى تدعو إلى إضطرابه والتى تنذر بالقضاء عليه — إن لم ينته به الأمر إلى حالة الاستقرار — لاترجع إلى مجرد أسباب سياسية ؛ بل إلى نوع من الاضطراب الخلقي . ويرجع هذا الاضطراب بدوره إلى نوع من الاضطراب العقلى ، أى إلى عدم وجود مبادىء مشتركة بين جميع العقول كما يرجع إلى خفاء الأفكار والمعتقدات التى يسلم بها الناس كافة . ذلك لأنه لايكفى فى بقاء المجتمع أن يوجد نوع من الانسجام العاطفى أو المصالح المشتركة بين أعضائه؛ بل يجب أولا أن يوجد اتفاق عقلى يتحقق فى مجموعة من العقائد المشتركة .

وإذن متى أصبح مجتمع ما فريسة لاضطراب مزمن ، وبدا عجز صنوف العلاج السياسية عن شفائه ، حق للمرء أن يفكر فى أن السبب العميق لهذا المرض يرجع إلى الاضطراب العقلى . أما الاضطرابات الأخرى فليست إلا أعراضاً . وتلك ، على وجه الدقة ، حالة مجتمعنا الراهن فى نظر « كونت » . فلم تعد توجد فى هذا المجتمع حكومة « روحية » أو « عقلية » ؛ بل إنه لا يشعر بأن هذه الحكومة تنقصه . ولم تعد العقول تعترف بوجود نظام عام . وما من مبدأ إلا تطرق إليه النقد « السلبي الهدام » . وهكذا عد الفرد نفسه حكما فى كل شىء : فى الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين . فالآراء التى يرتضيها فى أكثر الأحيان دون خبرة خاصة ، وتبعاً لما يمليه عليه هواه ، تبدو له دائماً أهلا للتسليم بها ، كما يجدر التسليم على حد سواء بآراء الآخرين . وهو يزعم أنه لا يخضع إلا لنفسه . فهذا التفرق بين العقول (وسيقول « كونت » فيما بعد إن هذا التمرد) هو ما يطلق عليه « كونت » اسم حالة الفوضى .

ولكن ربما كانت تلك الحالة شرطاً عادياً جداً فى المجتمعات الإنسانية ، وربما لا تبدو حالة الاستقرار إلا فى القليل النادر وبصفة استثنائية . إن هذا الافتراض

لا يقوم على أساس سليم ، إذ لو كان الأمر كذلك لما استطاعت المجتمعات أن تستمر فى البقاء ، ولما استطاعت النمو على وجه الخصوص . فيجب التسليم على خلاف ذلك بأن عصور الفوضى العقلية عصور استثنائية ، وبأن الناس فى المجتمع السليم يتحدون فيما بينهم بسبب خضوعهم بالإجماع لمجموعة كافية من المبادئ والعقائد . ويؤكد التاريخ صدق هذه النظرية . فثبات الحضارات فى الشرق الأقصى يرجع بصفة خاصة إلى الاستقرار العقلى الذى تتميز به عن حضاراتنا . ولقد كانت المجتمعات القديمة (كالمجتمع الإغريقى والمجتمع الرومانى) تعتمد على فكرة خاصة عن الإنسان وعن المدينة وعن العالم ،وهى تلك الفكرة التى لم تتغير ، فى جملة الأمر ، إلا قليلا فى خلال جميع العصور التى استمرت فيها هذه المجتمعات . وأخيراً أنشأ المذهب الكاثوليكى لأوربا ، فى أثناء القرون الوسطى ، سلطة روحية جديرة بالإعجاب . فالنظام الكاثوليكى وهو « عمل فنى تتجلى فيه الحكمة السياسية » قد وضع لأوربا مجموعة منظمة من العقائد التى كانت تتقبلها جميع العقول عن طيب خاطر . وقد أدى انهيار هذه المجموعة الكبرى من الآراء إلى معظم الشرور التى نتخبط فيها . فمن الواضح أن الفوضى العقلية حالة شاذة ، أى ظاهرة مرضية ، أو هى « مرض الغرب» ، كما سيطلق عليها « كونت » هذا الاسم فيما بعد . ولو وجب أن يمتد الزمن بهذا المرض لكان مميتاً . فإما أن يقضى المجتمع الحديث نحبه ، وإما أن تجد العقول حالة توازن مستقرة ، ومعنى هذا أن تخضع لمبادئ مشتركة .

وهكذا يبدو أن مشكلة إعادة تنظيم العقائد تتفرع إلى مشكلتين : ففى أول الأمر توجد مشكلة فلسفية [وهى] : كيف توضع مجموعة من المبادئ والعقائد الكفيلة بأن يسلم الناس بها جميعاً ؟ ثم تأتى بعد ذلك مشكلة اجتماعية [وهى] : كيف يمكن اجتذاب جميع العقول إلى هذا الإيمان الجديد ؟ ولكن التفرقة بين هاتين المشكلتين ليست سوى تفرقة ظاهرية . فمن الضرورى فى الواقع ، أن يفضى حل المشكلة الأولى إلى حل المشكلة الثانية . أليس السبب الرئيسى فى عدم وجود نظام عام هو الفوضى التى تدعو إلى اضطراب العقول جميعها ؟ فإذا اختلفت العقول فيما بينها فذلك يرجع إلى أن كل عقل على خلاف مع نفسه . وإذا استطاع أحد

هذه العقول أن ينتهى إلى تقرير نوع من الانسجام الداخلى التام فسينتقل هذا الانسجام شيئاً فشيئا إلى العقول الأخرى بفضـل المنطق وحده . فإذا تم وضع أسس « الفلسفة الوضعية » فلن يـكون تحقيق الأمور الأخرى إلا مسألة زمنية فقط . وسيكفى حينئذ أن نفحص مايحتوى عليه أحد العقول فى الوقت الحاضر من آراء وعقائد ، وأن نبحث عن الشروط الضرورية لإحلال الانسجام محل الفوضى أو بالاختصار لتحقيق نوع من الاتساق المنطقى التام لهذا العقل .

وكما أن « ديكارت » لما أراد أن يخضع جميع معلوماته لمنهجة فى الشك لم يكن فى حاجة إلا إلى فحص من أى المصادر جاءته هذه المعلومات ، كذلك سيقنع « كونت » فى التحقق من وجود الاتساق المنطقى بين آرائه ، بفحص المناهج التى زودته بهذه الآراء . فإذا كشف عن بعض المناهج التى تميل إلى التناقض فيما بينها وجد سبب الاضطراب العقلى الذى نشأت منه الشرور التى يعانيها المجتمع فى الوقت الحاضر ، ووجد فى الوقت نفسه العلاج الذى ينحصر فى رفع التناقض . ذلك لأن الوحدة هى المطلب الأول الذى تقتضيه طبيعة التفكير الإنسانى . فالعقل منظم بفطرته ، ولا يستطيع أن يقنع ببعض الآراء التى توجد فيه جنباً إلى جنب فحسب ، مع استحالة التوفيق بينها من الوجهة المنطقية . وحقيقة لا يعدم التناقض ، ولو كان مجهولا ، أن يشعر الإنسان بوجوده . إن كل رأى من آرائنا ينطوى — سواء أعلمنا ذلك أم جهلناه — على مجموعة من الآراء المتصلة به ، والتى اكتسبناها بنفس الطريقة . وهذه المجموعة نفسها جزء من مجموعة كلية أخرى أكثر إتساعا منها ، وتنتهى هذه المجموعة الأخيرة بدورها إلى تـكوين فـكرة إجمالية عن عالم التجربة .

وإذن يفرق « كونت » لدى نفسه ، ولدى معاصريه أيضاً ، بين منهجين عامين ، أى بين « ضربين من ضروب التفكير » اللذين لا يمكن أن يوجد معاً دون تنافض ، هذا وإن لم يكتب لأحدهما أن يتغلب على الآخر حتى الآن . ففيما يتعلق بعدد كبير من أنواع الظواهر يفكر « كونت » تفكير العالم الذى تتلمذ على مدرسة « هوبز » و « جاليلى » و « ديكارت » ومن جاء بعدهم . فهو لا يفكر بعد الآن فى تفسير هذه الظواهر ببعض الأسباب . وهو يشعر بالرضا عندما يصل إلى معرفة قوانينها عن طريقة الملاحظة أو القياس ، لأن معرفة هذه القوانين

تتيح له فى بعض الحالات أن يتدخل فى الظواهر ، وأن يستعيض فيها عن النظام الطبيعى بنظام صناعى أكثر ملاءمة لحاجاته . وهكذا فإن الظواهر الميكانيكية والفلكية والطبيعية — وحتى الظواهر الحيوية — تبدو اليوم فى نظره موضوعات لعلم نسبى ووضعى .

ولكن متى كان الأمر بصدد بعض الظواهر التى ترجع بحسب أصلها إلى شعور الإنسان ، أو التى تتصل بالحياة الاجتماعية والتاريخ فإن الغلبة تكتب لميل مضاد . فبدلا من أن يكتفى العقل بالبحث عن قوانين الظواهر [نراه] يطمح إلى تفسيرها . فهو يريد إدراك جوهرها وسببها . [مثال ذلك] أنه يفكر تفكيراً نظريا فى النفس الإنسانية وفى العلاقة بين هذه النفس وبين الحقائق الأخرى فى الكون ، وفى الغاية التى يجب أن يضعها المجتمع نصب عينيه ، وفى أفضل الحكومات الممكنة وفى العقد الاجتماعى وهلم جرا . وجميع هذه المسائل وليدة الطريقة « الميتافيزيقية » فى التفكير . وهذه الطريقة تتناقض صراحة مع الطريقة السابقة . ومع هذا فإنا نرى أن العقول ما زالت تستخدم كلتا الطريقتين فى الوقت الحاضر . وسيقرر علم الاجتماع الديناميكى[1] كيف وجب أن تحدث هذه الظاهرة . ولكن مهما يكن من شأن الأسباب التاريخية فليست حقيقة هذه الظاهرة إلا بديهية جداً . إن العقل الإنسانى لا يدرى اليوم كيف يتمسك تماما — ولا كيف يقلع تماما — عن أحد هذين الضربين من التفكير . ولا ريب فى أنه يشعر شعوراً واضحا بأنه لا يمكن أن توضع فتوح العلم الوضعى موضع الشك ؛ إذ كيف يستطيع العودة إلى تفسير ميتافيزيقى أو لاهوتى للظواهر الفلكية ، والطبيعية ؟ ولكن من ناحية أخرى لا تبدو له الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية أقل ضرورة . فهو يعتقد أنه لا يستطيع الاستغناء عنها . وذلك أمر طبيعى ؛ لأن العقل الإنسانى لما كان يريد إشباع حاجته إلى الوحدة — وهى مطلبه الأسمى — فإنه يطالب بفكرة عامة تشمل جميع أنواع الظواهر ، وهذه الفكرة هى التى أطلق عليها « كانت » اسم « تعميم التجربة » وهى الفلسفة فى جملة القول .

---

(١) La dynamique Sociale : علم الاجتماع الذى يدرس ناحية التطور . المترجم

ولكن لم تبرهن الطريقة الوضعية فى التفكير حتى الآن على أنها تستطيع إشباع هذه الحاجة ، ولم تفض إلا إلى إنشاء علوم خاصة . ولقد كان العلم الوضعى « خاصا » وجزئيا وعلى صلة دائمة بدراسة طائفة محدودة من الظواهر . وقد وجه هذا العلم عنايته كلها إلى بحوثه فى التحليل والتركيب الجزئى . وقد سلك هذا المسلك بناء على نوع من الحذر المشكور الذى كان سبباً فى قوته . ولم يجازف هذا العلم قط بوضع نظرية تفسر جميع الظواهر الحقيقية التى تقع تحت ملاحظتنا . وقد حاول علماء اللاهوت والميتافيزيقيون وحدهم حتى الآن بذل هذا المجهود . وما زالت هذه المهمة حتى أيامنا هذه السبب الرئيسى فى وجودهم ؛ إذ من الواجب أن يؤدى بعضهم هذه المهمة . إن العقل الإنسانى يتجه بحركة فطرية وضرورية إلى وجهة النظر التى تتعلق بكل من الخاص والعام . وبدلا من أن يترك المشاكل الفلسفية دون جواب سيظل متمسكا إلى أجل غير محدد بالحلول التى تقترحها عليه علوم اللاهوت وضروب التفكير الميتافيزيقى بالرغم من طابعها الخرافى . وبالاختصار [نرى] أن التفكير الوضعى فى الحالة الراهنة للأمور « ظاهرة حقيقية » ، ولكنه « ظاهرة خاصة » . أما التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى فإنه «عام» ، ولكنه «خيالى» . ونحن لا نستطيع تضحية « حقيقة » العلم ولا « عموم » الفلسفة . فكيف يمكن الخروج من هذا المأزق ؟

ليس هناك سوى ثلاثة حلول يمكن تخيلها .

١ — الاهتداء إلى نوع من التوفيق الذى يعمل على بقاء هذين الضربين من التفكير فى آن واحد دون أن يتناقضا .

٢ — تقرير وحدة التفكير بجعل المنهج اللاهوتى الميتافيزيقى منهجا عاماً .

٣ — تقرير وحدة التفكير بتعميم المنهج الوضعى .

٢ — [الاستعاضة بالتفكير العلمى عن التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى]

يبدو الحل الأول ، أكثر الحلول قبولا فى االوهلة الأولى . فلماذا لا يمكن التوفيق بين الفحص العلمى لمختلف أنواع الظواهر وبين فكرة ميتافيزيقية أو دينية عن الكون ؟ وليس ثمة ما يحول دون تصور الظواهر كما لو كانت خاضعة لقوانين ثابتة ، ودون البحث فى نفس الوقت بطريقة أخرى عن السبب الذى يجعل الطبيعة على وجه العموم مفهومة لدينا .وإذا تحرر العلم الوضعى فى نهاية الأمر من اللاهوت والميتافيزيقا فقد يكفل لهما الاستقلال الذى يطالب به لنفسه . وهكذا ستتضح شيئاً فشيئاً الحدود بين المجال الخاص بالعلم الوضعى من جهة وبين المجال الخاص بالتفكير النظرى الذى يتجاوز نطاق التجربة من جهة أخرى .

ويقول « كونت » لقد أمكن لهذا التوفيق أن يبدو مشروعا لمدة طويلة من الزمن لأنه كان ضروريا . وحتى الآن كانت المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية هى الأفكار العامة الوحيدة التى كونها العقل الإنسانى لنفسه عن الكون . وقد أدت هذه المذاهب وظيفة ضرورية ؛ بل ما كان من المستطاع أن يولد العلم الوضعى أو ينمو دونها . ولكن كما أن هذا العلم وارثها فهو عدوها أيضا . ولم يكن بد من أن يفضى تقدمه إلى انهيارها . ويبين لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة تاريخ المعرفة الوضعية من جهة أخرى ، أن التوفيق بينهما لا يمكن أن يستمر على الدوام.

وليس معنى هذا أن التضاد بين هذين الضربين من التفكير يرتفع بعد معركة جدلية عظمى تنهزم فيها العقائد الدينية والميتافيزيقية . إن العقائد لا تختفى على هذا النحو ؛ بل تختفى على حد تعبير فذ لكونت ، « بسبب عدم صلاحيتها » كشأن المناهج التى لم تعد صالحة للاستعمال . ألم تكن هذه العقائد شبيهة فى الواقع بالمناهج فى نظر العقل الإنسانى الذى كان يريد أن يشمل الأشياء فى جملتها بنظرة واحدة قبل أن يدرسها دراسة كافية ؟ لقد اتجه الإنسان الى الخيال يتطلب إليه معرفة الظواهر الحقيقية معرفة مباشرة ومطلقة ، مـــع أن العقل ما كان يستطيع

تزويد الإنسان إلا فى وقت متأخر جدا بمعرفة شديدة التواضع ونسبية جدا ، وعلى إثر مجهود وئيد بذلته العلوم . ولكن كلما تقدم الإنسان فى الدراسة الوضعية للظواهر ترك بالتدريج « التفسيرات » اللاهوتية والميتافيزيقية . ومع أنه لم يقلع تماما عن البحث عن الأسباب فقد اعتاد أن يحصرها فى مناطق تزداد بعداً يوماً بعد آخر . والآن لم نعد فى حاجة إلى افتراض الأسباب فيما يتعلق بالظواهر التى أصبحت فكرتنا عنها وضعية تماما ؛ إذ يكفى أن نتصور أن هذه الظواهر خاضعة لبعض القوانين . وستختفى طريقة التفكير الميتافيزيقى عندما نعتاد تصور جميع أنواع الظواهر على غرار الظواهر السابقة ، وعندما تصبح فكرتنا عن قوانينها مألوفة لدينا ، مهما يكن من طبيعة هذه الظواهر .

وفى جملة القول ،ستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متى أصبح العلم بأسره وضعياً ، لأنه ليس من الممكن إلا أن نتخذ سوى وجهة نظر واحدة فى دراسة الأشياء . إن كل معرفة حقيقية تنصب على الظواهر وقوانينها . فإذا نظرنا حينئذ إلى جميع أنواع الظواهر واحداً بعد آخر تبعاً لطريقة التفكير الوضعى ،فكيف يتفق أننا إذا نظرنا إليها نظرة عامة تشملها جميعاً فإننا نتصورها تبعاً لطريقة أخرى فى التفكير مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة الأولى ، بل مضادة لها .

وفى الواقع يستمر وجود هذين النوعين من التفكير جنباً إلى جنب مادام التفكير الوضعى لم يصل بعد إلى نهاية شوطه ، ومادام الإنسان يفسر جزءاً كبيراً من الظواهر الطبيعية بجوهرها أو سببها أو غايتها . ولكن لا يمكن أن يوجد هذان النوعان من التفكير جنباً إلى جنب إلى أجل غير محدود . فكلما تقدم التفكير الوضعى خسرت الفكرة اللاهوتية والميتافيزيقية عن العالم جزءاً من مجال نفوذها . فمنذ الآن تصبح ضرورة الاختيار [هنا] أمراً بديهيا ، إذ أن وحدة العقل والاتساق المنطقى التام رهن بهذا الشرط .

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بد من الاختيار بين أحد أمرين : فإما ألا يفكر الإنسان إلا طبقا للطريقة الوضعية ،وأما ألا يفكر مطلقاً تبعاً لها . لقد نظر أتباع

المذهب التقليدى وبخاصة « جوزيف دومستر » إلى المشكلة من هذه الناحية . ويعترف لهم « كونت » بـكثير من الفضل . أما « دومستر » فيرى أنه لا سبيل إلى نجاة مجتمعنا إلا بالعودة إلى طريقة التفكير اللاهوتى . وإذن فهو يهاجم التفكير الفلسفى الجديد فى منابعه نفسها ، أو بعبارة أخرى فى مصادره العديدة . وهو لا يبقي على « لوك » أكثر مما يبقى على فلاسفة القرن الثامن عشر الذين تبعوه ، كما أنه لا تبقى على « بيكون » أكثر مما يبقى على « لوك » ،ولا يهاجم طلائع الإصلاح أقل من مهاجمته لـ «بيكون» . وقد أدرك أن القرن الثامن عشر كان بمثابة نتيجة عامة لمقدمتين هما القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، وأن هذا الشكل القياسى الـكبير المدمر يرجع فى أصوله إلى عملية الانحلال التى بدأت منذ القرن الرابع عشر . وهو على أتم اتفاق مع نفسه عندما يحاول محاربة هذا الإنتاج الشيطانى ، وإرجاع أوروبا إلى الحالة العقلية والدينية التى كانت توجد فيها فى أثناء القرون الوسطى . وكان يرى أن استرداد « البابا » لسلطته الروحية سيضع حداً للفوضى العقلية والخلقية وأن المذهب الـكاثوليكى سيرد إلى العقول وحدتها ، وهى أسمى حاجة تصبو إليها .

إن هذا الحل ينطبق تماما على تلك المشكلة من الوجهة المثالية . ولـكن يستحيل تطبيقه من الوجهة الواقعية . إذ لا يمـكن العودة إلى الوراء . فإذا أردنا إخضاع العقول من جديد للسلطة الروحية التى كانوا يتقبلونها طوعاً فى العصور الوسطى فإنه ينبغى كذلك أن نعيد تركيب مجموعة الظروف التى كانو يحيون فيها حينذاك . وكيف يمـكن أن نمحو تاريخ الـكشف عن أمريكا وتاريخ اختراع الطباعة وعدداً كبيراً من الظواهر الاجتماعية الـكبرى ؟ وكيف نتظاهر بأن قوبرنيق و « كيلر » و « جاليلى » و « ديكارت » و « نيوبتن » وجميع طلائع العلم الوضعى لم يوجدوا [فعلا] ؟ وإذا استطعنا تحقيق المستحيل فأعدنا الوحدة العقلية والخلقية للمجتمع المسيحى فى العصور الوسطى فـكيف نستطيع أن نحول دون أن تؤدى القوانين الطبيعية التي أفضت إلى انهيار هذا المجتمع فى المرة الأولى إلى إيجاد هذه النتيجه نفسها مرة ثانية ؟

وإذن ننتهى بالضرورة إلى الحل الثالث والأخير . فلما كان التوفيق بين طريقة التفكير الوضعى وبين الطريقة الأخرى مستحيلا ، ولما لم تكن ثمة سبيل إلى السيطرة المطلقة لطريقة التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، وأخيرا لما كان العقل الإنسانى فى حاجة إلى نوع من الفلسفة لم يبق سوى أن تنشأ هذه الفلسفة عن طريق التفكير الوضعى نفسه . وليس هناك مايحول سلفا دون تحقق هذا الحل ؛ إذ من الممكن ، دون ريب ، الاستيلاء على المواقع الأخيرة التى يحتلها التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى . فهذا التفكير « الخيالى » فى جوهره لا يمكن أن ينقلب تفكيرا « حقيقيا » . ولكن ليس التفكير الوضعى تفكيرا « خاصا » إلا بصفة عرضية . ومن الممكن جدا أن يكتسب درجة العموم التى تنقصه . وفى هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفة جديدة ، وحل مشكلة « الاتساق المنطقى التام » .

وإذن تنحصر الصعوبة بأسرها فى « تعميم » طريقة التفكير الوضعى . ولا بد لتحقيق ذلك من مدها إلى الظواهر التى ما برح الناس يتصورونها عادة طبقا لطريقة التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى ، أى لا بد من مدها إلى الظواهر الخلقية والاجتماعية . وسيكون ذلك هو الكشف الكبير الذى قام به « كونت » وسيأخذ هذا الفكر فى إنشاء « علم الطبيعة الاجتماعية » . وبهذا سيقضى على السبب الأخير الذى كان يدعو إلى وجود اللاهوت والميتافيزيقا ، وسيجعل الانتقال من العلم الوضعى إلى الفلسفة الوضعية ممكنا . وعلى هذا النحو ستتحقق « وحدة العقل » . وسيؤدى هذا الانسجام العقلى إلى هذه النتيجة ، وهى الانسجام الخلقى والدينى للانسانية .

الفصل الثانى

قانون الحالات الثلاث

١ — [علم الاجتماع نقطة بدء وانتهاء]

من الممكن النظر فى آن واحد إلى إنشاء علم الاجتماع كما لو كان نقطة انتهاء أو نقطة بدء لمذهب « أوجيست كونت » . ففيه نرى أن المنهج الوضعى يستولى على أسمى أنواع الظواهر وأكثرها « شرفا » وأشدها تعقيدا : بمعنى أن علم الاجتماع أسمى درجة يصل إليها التفكير الوضعى فى رقيه . وهكذا يصل إلى قمة العلوم ويسيطر عليها منذ الآن فصاعدا . ومن ناحية أخرى لما أصبحت الفلسفة الوضعية ممكنة منذ نشأة هذا العلم فإنها تتخذه نقطة بدء لتقرير مبادىء الأخلاق والسياسة .

وقد قال « كونت » فى بدء « دروس الفلسفة الوضعية » : «ستكتسب الفلسفة الوضعية ، بسبب إنشاء علم الاجتماع ، طابع العموم الذى مازال ينقصها ، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التى يعد ذلك العموم الخاصية الحقيقية الوحيدة لها فى الوقت الحاضر.[1]» وقال فى خاتمة هذا الكتاب : « إن إنشاء علم الاجتماع قد جاء اليوم لتحقيق الوحدة الأساسية فى المذهب الكامل للفلسفة الحديثة .[2] »

ويرجع تاريخ إنشاء هذا العلم ، الذى تتوقف عليه بقية المذهب ، إلى اليوم الذى كشف فيه « كونت » عن القانون المسمى بقانون الحالات الثلاث . لأنه متى ثبت هذا القانون فإن « علم الطبيعة الاجتماعية » لا يظل مجرد فكرة فلسفية ؛ بل يصبح علما وضعيا . لقد تكهن « تيرجو » و « كوندرسيه » والدكتور

(1) Cours de philosophie positive, I, 19 (5 édition, Paris, 1892).
(2) Cours VI, 786 .

« بيردان » بهذا القانون ؛ بل حددت صيغته منذ القرن الثامن عشر . ومع هذا فإن « كونت » ينسب إلى نفسه أنه كشف عنه . ولما كان « كونت » دقيقا ، على وجه العموم ، فى الاعتراف بالفضل « لسابقيه » وجب التسليم ، تبعا له ، بأن أحدا من هؤلاء لم يلمح القيمة العلمية لهذا القانون . فهناك فارق فى الواقع بين مجرد استخلاص هذا القانون من الظواهر وبين إدراك أهميته الرئيسية والتعرف فيه على القانون الأساسى الذى يسيطر على التطور العام للانسانية .

وها هى ذى الطريقة التى تبعها « كونت » فى تحديد صيغة هذا القانون فى رسالته المسماة « خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » (سنة ١٨٢٢) :

« بناء على طبيعة العقل الإنسانى نفسها لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ،وأخيراً الحالة العلمية أوالوضعية .(١) »

وبعد أن أعاد « كونت » كتابة هذه الصيغة فى الدرس الأول من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » أضاف : « وبعبارة أخرى يستخدم العقل الإنسانى بطبيعته ، فى كل بحث من بحوثه ، ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهريا ؛ بل قد يكون مضادا : وهى أولا الطريقة اللاهوتية ، ثم الطريقة الميتافيزيقية ، وأخيراً الطريقة الوضعية . ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة ، أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر . وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض . و [الفلسفة] الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنسانى . وأما الثالثة فهى حالته النهائية الثابتة . وأما الثانية فقد قدّر لها أن تستخدم فقط كرحلة انتقال .(٢) »

وتستخدم هنا كلمتا اللاهوت والميتافيزيقا بمعنى خاص جدا ، ومحدد تحديدا دقيقا .

(1) Pol. pos., IV, Appendice, P. 77.
(2) Cours, 1,3.

يطلق « كونت » اسم اللاهوت على طريقة عامة تطبق فى فهم مجموعة الظواهر وهذه الطريقة تفسر ظهور هذه الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة . فهو لا يعنى هنا الجدل النظرى حول المسائل الإلهية على النحو الذى يفهمه الناس عادة ، أى على اعتبار أنه علم عقلى أو مقدس . وعندما يذكر هذه التسمية فهو أبعد ما يكون عن التفكير فى دراسة الحقائق المنزلة . ولا يستخدم هذا الاسم إلا للدلالة على تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف . فكلمة لاهوتى [فى نظره] معناها « خرافى » . وفى موطن آخر يطلق « كونت » على هذا النوع من التفسير اسم « خيالى » أو « أسطورى » . وبهذا المعنى استطاع « كونت » أن يسأل [فيقول] : ألا يتذكر كل امرىء منافيا يتعلق بأهم مايشغل عقله من مسائل أنه كان لاهوتيا فى طفولته ، وميتافيزيقيا فى صباه ، وعالم طبيعة فى مرحلة نضجه[1] ؟ ولا يومىء « كونت » هنا إلى التقاليد الدينية التى يتلقاها الطفل عن والديه ؛ بل إلى الميل الفطرى الذى يدعوه فى أول الأمر إلى تفسير الظواهر الطبيعية ببعض الإرادات ، لا ببعض القوانين . فكلمة لاهوتى تعنى هنا أن المرء يعزو إلى الآلهة رغبات وتصرفات إنسانية ، ويرجع إليها فى تفسير أسباب الظواهر . ويطلق على هذه الظاهرة فى التفكير اسم مذهب التشبيه[2] .

وبالمثل لا يستخدم « كونت » كلمة « ميتافيزيقا » فى معناها المألوف عادة . فليس علم الوجود من حيث هو وجود ، أو علم الجوهر ، أو علم المبادىء الأولى هو المقصود هنا بطريقة مباشرة فى الأقل ؛ بل المقصود نوع خاص من تفسير الظواهر التى توقفنا عليها التجارب . مثال ذلك أن فرض الأثير [الذى يستخدم] فى علم الطبيعة لتفسير الظواهر الضوئية أو الكهربائية فرض ميتافيزيقى . ومثال ذلك أيضا فرض « المبدأ الحيوى » فى علم وظائف الأعضاء ، وفرض الروح فى علم النفس . ويقول « كونت » إنه [تفسير] ميتافيزيقى أو مجرّد . وفى الواقع ليس هذا

---

(١) Cours, 1. 6.

(٢) Anthropomorphisme . المذهب الساذج الذى يتصور فيه المرء كل شىء فى الطبيعة على غرار العالم الإنسانى . المترجم .

النوع من التفسير إلا النوع السابق ، وقد جرد جانب كبير من صبغته فبدا باهتا . وهكذا يمكن القول بأنه يختفي بالقدر الذي لا يُرجع فيه المرء الظواهر الطبيعية التي يلاحظها ملاحظة أفضل إلى إرادات تتقلب مع الهوى ؛ بل إلى قوانين ثابتة .

فيجب علينا إذن أن نلزم جانب الحيطة ، وألا نستخدم هنا لفظي « متيافيزيقا » و «لاهوت» بالمعنى التام لكل منهما . فإذا استنبط بعضهم من قانون الحالات الثلاث أن تطور الإنسانية سيبتعد بها دائما عن اللاهوت ، لكي يفضي بها إلى حالة نهائية لا يجد فيها الدين مكاناً له ، كان معنى ذلك أنه يخطىء خطأ غريباً في فهم نظرية « كونت » . إن تقدم الإنسانية يقودها ، على خلاف ذلك ، إلى حالة ستكون دينية بمعنى الكلمة . وفي هذه الحالة سينظم الدين حياة الإنسان بأسرها . وربما لم يرفض « كونت » .تعريف الإنسان بأنه حيوان ديني ، كما عُرِّف على هذا النحو في بعض الأحيان . فبمعنى ما يمكننا أن نتصور تاريخ الإنسانية كما لو كان تطوراً يبدأ بالديانة البدائية (الوثنية) وينتهي إلى الديانة النهائية (الوضعية) . ولكن ليس موضوع قانون الحالات الثلاث هو أن يعبر عن التطور الديني للانسانية . وهو لا يتعلق إلا بتقدم الذكاء الإنساني . وهو يبين الفلسفات المتتابعة التي وجب أن يرتضيها هذا الذكاء في تفسير الظواهر الطبيعية . فهو بالاختصار القانون العام لتطور التفكير .

ولاريب في أن هؤلاء الذين أخطأوا في فهم هذه الفكرة ، لم يوجهوا نظرهم إلى هذا القانون إلا في الدرس الأول من كتاب « دروس الفلسفة » ، وهو الدرس الذي يعرض فيه « كونت » هذا القانون على حدة . ولكن ليس من الممكن أن يخطىء المرء عند ما يرجع إلى المجلد الرابع من هذا الكتاب الذي يضع فيه « كونت » ذلك القانون في موضعه ، أي في علم الاجتماع الديناميكي ، وعند ما يرجع بصفة خاصة إلى الدرس الثامن والخمسين من المجلد السادس .

ومع هذا لم يعرض « كونت » هذا القانون ، دون مبرر ، في الصفحات الأولى من كتابه في « دروس الفلسفة الوضعية » ؛ لأن قانون التطور العقلي للانسانية — أي قانون الحالات

الثلاث — هو القانون الجوهرى فى علم الاجتماع الخاص بالتطور على النحو الذى كان يتصوره « كونت » . ومن ثم فهو كذلك بالنسبة إلى العلم الاجتماعى بأسره . ذلك بأن العامل العقلى أهم جميع العوامل التى يؤدى تطورها وتضامنها فى آن واحد إلى تقدم الإنسانية . وهو أكثر العوامل سيطرة بمعنى أن العوامل الأخرى تتوقف عليه أكثر من أن يتوقف عليها . وما كان من الممكن أن نفهم تاريخ الفنون والنظم والعادات الخلقية ، والقانون ، والحضارة على وجه العموم ، دون أن نفهم تاريخ التطور العقلى ، أى دون أن نفهم تطور العلم والفلسفة ؛ فى حين أنه من المستطاع ، على أكمل وجه من الدقة ، أن نفهم التطور العقلى ، دون أن نفهم تطور الظواهر الأخرى . فهذا التطور إذن هو المحور الرئيسى الذى تنتظم حوله الظواهر الاجتماعية الأخرى . وهكذا فالقانون الذى يعبر عن هذ التطور هو « القانون الأساسى » إلى أكبر حد ، وهو أشد القوانين « عموما » بالمعنى الدقيق الذى يدل عليه « كونت » بهذه الكلمة . فتحديد « كونت » لهذا القانون معناه أنه يحكم سلفا بمشروعية العلم الاجتماعى بأسره . وهو لا يبرهن بهذا الأمر نفسه على أن ذلك العلم ممكن فحسب ؛ بل على أنه يوجد منذ الآن . وهذا هو السبب فى الأهمية الكبرى التى ينسبها إلى قانون الحالات الثلاث .

٢ — [تفسير هذا القانون عن طريق التطور التاريخى والطبيعى للإنسان]

تتشكل البرهنة على صدق هذا القانون بصورتين تتميز إحداها عن الأخرى . « فكونت » يعتمد أولاً على التاريخ . وفى الواقع يدل التاريخ على أن كل فرع من معلوماتنا يمر تباعا بالحالات الثلاث ، ودون أن يسلك مطلقا مسلك القهقرى . حقا لم تصل بعد معظم هذه الفروع إلى الحالة الوضعية . ولكنا نلاحظ ، فى الأقل ، أنها سارت حتى الآن فى نفس الاتجاه الذى سارت فيه الفروع الأخرى .

وقد يكفى التحقق تاريخياً من صدق هذا القانون لو دعت الحاجة ، ولكن بشرط أن يكون هذا التحقق كاملا . ولم يقنع « كونت » بذلك . فهو يزعم ، فيما عدا هذا ، أنه يستنبط قانون الحالات الثلاث من طبيعة الإنسان . وهكذا يبرهن

عليه بطريقة مباشرة . فمهما بدت له دلالة التاريخ قاطعة فإنه يريد أيضاً أن يتصور التاريخ ممكن الفهم . ولكى يصل إلى هذا الغرض لجأ إلى علم النفس . فهو يقول : « يجب علينا أن نعنى بتحديد صفات مختلف البواعث العامة التى توقفنا عليها المعرفة الصحيحة للطبيعة الإنسانية ، تلك البواعث التى وجب أن تكون حتمية من جهة ، وضرورية من جهة أخرى بسبب التتابع الضرورى للظواهر الاجتماعية التى نلاحظها مباشرة ، من حيث اتصالها بالتطور العقلى الذى يسيطر بصفة جوهرية على تطورها الرئيسى .(١) »

ففى المقام الأول لم يكن فى استطاعة العقل الإنسانى أن يبدأ فى تفسير الطبيعة إلا بفلسفة ذات صبغة دينية ؛ لأن هذه الفلسفة هى الوحيدة التى تنشأ بصفة تلقائية ، وهى الوحيدة التى لا تفترض وجود فلسفة أخرى قبلها . فى مبدأ الأمر يدرك الإنسان جميع أنواع النشاط على غرار نشاطه [الخاص] . وإذا أراد فهم الظواهر ماثل بينها وبين أفعاله التى يعتقد أنه يدرك طريقة نشأتها ؛ لأنه يشعر بمجهوده وبأفعاله الإرادية . وهذا التفسير الذى يعتمد على مذهب التشبيه بالإنسان طبيعى جداً إلى درجة أننا على استعداد دائم للركون إليه دون عناء ما . وتلك هى الحال حتى يومنا هذا . فإذا نسينا العلوم الوضعية لحظة ، وإذا جازفنا بالبحث عن طريقة نشأة إحدى هذه الظواهر فسرعان ماتتخيل بصورة غامضة أن هناك نشاطاً شبيهاً بنشاطنا إلى حد كبير أو قليل . ففى رأى « كونت » أن أكثر الناس اتباعا للمنطق من بين هؤلاء الميتافيزيقيين الذين يزعمون إعطاء فكرة عن الله ، هم هؤلاء يتصورونه على هيئة شخص (٢) .

ولقد كان الطابع التلقائى الذى تتميز به طريقة التفكير الدينى مفيداً إلى أقصى حد . ولولاه لما استطعنا أن نرى كيف أمكن أن يبدأ ذكاء الإنسان فى النمو ؛ إذ لو أراد العقل أن يكون نظرية علمية عن الظواهر الطبيعية ـ مهما كانت هذه النظرية

---

(١) Cours, IV, 526.

(٢) نرى هنا أثر تربيته الكاثوليكية التى تعد فى هذه الناحية مثالا جيدا لمذهب التشبيه بمعنى الكلمة ، لأنها تتصور الله سبحانه على غرار الإنسان . وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى التفكير الذى وصفه « كونت » فيما مضى بأنه تفكير أسطورى « المترجم »

متواضعة وناقصة — لاحتاج إلى بعض الملاحظات التى سبق القيام بها . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية دون وجود نظرية ، أو فى الأقل دون فرض سابق لها . ويقول « كونت » : إن التفكير التجريبى المطلق تفكير عقيم ؛ بل لا يمكن تصوره على وجه الدقة . وليس هناك دلالة علمية لمجرد تكديس الظواهر مهما فرضنا كثرة عددها . ويمكن التمثيل لذلك بالمشاهدات الجوية التى تكوّن جداول لا نهاية لها ، وتملأ عدة مجلدات . فهذه المشاهدات لا تصير ملاحظات علمية إلا إذا أولها العقل فى أثناء جمعها ، وإلا إذا كانت هناك فكرة توجهه إلى التحقق من صدق أحد الفروض ، سواء أكان هذا الفرض غامضاً أم دقيقاً ، حقيقياً أم وهمياً .

فإذا وجد العقل الإنسانى نفسه نهبا موزعا بين ضرورتين تقهرانه على حد سواء ، أى بين أن يلاحظ أولاً لكى يصل إلى « أفكار ملائمة » ، وبين أن يتخيل أولا نظرية ما ، لكى يستخدمها بطريقة فعالة فى القيام بالملاحظات المتتابعة ، فإنه يتخلص من هذا المأزق باستخدام طريقة التفكير اللاهوتى ؛ لأنه ليس فى حاجة إلى ملاحظات تمهيدية حتى يتخيل ضروباً من النشاط المثيلة بنشاطه فى جميع أرجاء الطبيعة . ومتى خرج هذا الفرض إلى حيز الوجود ، بدأت الملاحظة عملها ، لكى تؤكد صدقه فى أول الأمر ، ولكى تهاجمه بعد قليل . ومن ثم تبدأ الهزة الأولى . وتتطور العلوم والفلسفة خلال نظريات يتبع بعضها بعضا طبقاً لنظام ضرورى .

كذلك الأمر من وجهة النظر الخلقية ؛ لأن الفلسفة اللاهوتية وحدها هى التى كانت تستطيع فى مبدأ الأمر أن توحى إلى الإنسانية الواهية الجاهلة بالشجاعة والثقة الكافيتين لانتشالها من حالة الذهول البدائية التى كانت توجد فيها . فإذا عرف الإنسان اليوم أن الظواهر تخضع لقوانين ثابتة ، فإنه يعلم أيضاً أن معرفة هذه القوانين تمده بنوع خاص من السيطرة على الطبيعة . ولكن فى الزمن الذى كان الإنسان لا يستطيع التنبؤ فيه بسلطان العلم ، ربما كانت الفكرة القائلة بخضوع الظواهر لقوانين ضرورية سبباً فى أن تملأ قلبه يأسا . ولا ريب فى أنه ربما ظل عاجزاً عن بذل أى مجهود . و [لكن] طريقة التفكير اللاهوتى كانت أكثر تشجيعاً له . وحقيقة كان الإنسان يتخيل أن الظواهر قابلة للتغير بطريقة قائمة على التعسف .

فكل شيء ممكن الحدوث . وليس هناك شيء يستحيل وقوعه ، كذلك لا يوجد شيء ضرورى . فيكفى فى حدوث الشيء أو فى عدم حدوثه أن تريد الآلهة ذلك أو لا تريده . فالإنسان لا يستطيع التأثير فى الطبيعة تأثيراً مباشرا . ولكنه يستطيع كل شيء بطريقة غير مباشرة . ويكفى فى ذلك أن يتقرب إلى القوى الإلهية التى تمد رغبتها قانوناً . وعلى هذا النحو تكون ثقة الإنسان بمقدرته أقوى ما تكون فى اللحظة التى يبلغ فيها عجزه منتهاه .

وأخيراً كانت الفلسفة اللاهوتية ضرورية من الناحية الاجتماعية ، حتى يستطيع المجتمع الإنسانى أن ينمو وأن يستمر فى البقاء ؛ لأن هذا المجتمع لا يتطلب وجود مشاركة وجدانية عاطفية واتفاقا فى المصالح بين أعضائه فحسب ؛ بل يقتضى أولا وبصفة خاصة ، اتحاداً عاماً فى بعض العقائد الخاصة . فلا وجود لمجتمع إنسانى دون وجود « مجموعة خاصة سابقة من الآراء المشتركة » . ولكن كيف يمكن من ناحية أخرى أن نتصور ظهور مثل هذه المجموعة إذا لم تكن الحياة الاجتماعية قد نظمت من قبل؟ وتلك حلقة مفرغة جديدة تسمح الفلسفة اللاهوتية وحدها بالخروج منها . فهذه الفلسفة تتكون فى الوهلة الأولى من مجموعة من الآراء المشتركة . وتزداد حدة دفاع جميع أعضاء المجتمع عن هذه الآراء كلما كانت أشد اتصالا بآمالهم ومخاوفهم من أجل هذا العالم الدنيوى ومن أجل العالم الأخروى ، إذا كانوا يعتقدون وجوده فى ذلك الحين .

وفى نفس الوقت تؤدى هذه الفلسفة اللاهوتية إلى نشأة طبقة خاصة فى المجتمع تنحصر رسالتها فى التفكير النظرى وحده . وكم وجب أن تكون التفرقة بين الناحية العلمية والناحية العملية — ولو كانت تفرقة ساذجة — تقدما هاماجداً ! ونعنى بها التفرقة التى تقررت بمجرد أن أخذت طبقة الكهنوت تتميز عن بقية الكائن الاجتماعى . وكم وجب أن يكون هذا التقدم بطيئاً إذا رأينا اليوم أيضاً مقدار ما يجده الناس من عسر فى قبول أى تجديد يبدو لهم أنه لا يعود بفائدة عملية عاجلة ! وفى الوقت الذى كانت فيه الطبقة الكهنوتية مزودة — تبعاً لطبيعة وظائفها — بسلطة عادت على التقدم الاجتماعى بنفع ثمين ، كانت تنعم بالفراغ الضرورى للبحث

النظرى. ويقول « كونت » : «لو لم تنشأ مثل هذه الطبقة بصفة تلقائية لاقتصر كل نشاطنا ، الذى كان عملياً فقط فى ذلك الحين ، على نوع خاص من تحسين بعض الأساليب والأدوات الحربية أو الصناعية ،ولسرعان ما توقف هذا التحسين[1] . » لقد كان تقسيم العمل فيما بعد متوقفا على هذه الخطوة الأولى . فعلماؤنا وفلاسفتنا ومهندسونا هم أحفاد الـكهنة الأول والسحرة والذين يبتهلون من أجل المطر .

وهكذا وجب أن تظهر الفلسفة اللاهوتية بطريقة تلقائية نظرا لما عليه طبيعة الإنسان . وكان ظهور هذه الفلسفة أمراً حتمياً ولاغناء عنه فى آن واحد، وبالجملة كان أمراً ضرورياً . وسرعان ما بدأ ما يمكن أن يطلق عليه اسم التاريخ العقلى للانسانية . فقد أصبحت ملاحظة الظواهر ممكنة بسبب الفلسفة اللاهوتية . ثم كانت هذه الملاحظة بدورها سبباً فى نفاذ فـكرة القوانين إلى العقول شيئاً فشيئاً . ومنذ ذلك الحين كانت الفلسفة اللاهوتية حلا وسطا . ثم أتى حين من الدهر بدت فيه بالية وضارة ؛ إذ أن العقل يميل إلى احتلال مكان الخيال فى تفسير الطبيعة. وكلما قطع التطور مسافة كبيرة زاد تفضيل العقل الإنسانى للطريقة الوضعية فى التفكير ، وانتهى هذا التفكير الأخير بالانتصار فى مختلف أنواع العلوم بعد معركة اختلفت طولا وقصراً .

وفى حقيقة القول تحتوى الحالة اللاهوتية لمعلوماتنا ، حتى فى اللحظة التى تصل فيها إلى أوج سلطانها ، أى فى أقرب العصور من الزمن الذى نشأت فيه — نقول إنها تحتوى على الجرثومة التى ستكون سبباً فى انحلالها . فليست هذه الحالة متجانسة تمام التجانس مطلقاً . فهناك بعض الظواهر العامة جدا ، والتى لم يتجاهل الإنسان قط اطرادها ، والتى لم يتصـور مطلقاً أنها خاضعة لإرادات تتقلب مع الهوى . ويحلو « لـكونت » أن يورد نصاً « لآدم سميث » ، وهو النص الذى يلاحظ فيه هذا الفيلسوف أنه لم يوجد ، فى أى زمان ولا فى أى مكان منذ وجد المجتمع ، إله للثقل . أضف إلى هذا أنه وجب على الإنسان دائماً أن يشعر شعوراً ما بوجود بعض القوانين النفسـية نظراً لأنه كان مضطراً إلى اتخاذ طريقة أمثاله فى

(1) Cours, IV. 548

الشعور والسلوك معياراً يقيس عليه أفعاله . ويترتب على هذا أن « الجرثومة » المبدئية للفلسفة الوضعية هي في الواقع قديمة العهد تماماً كجرثومة الفلسفة اللاهوتية ، وإن لم تستطع النمو إلا في وقت متأخر .[1] » ولما لم تكن الفلسفة اللاهوتية عامة لم يكن من المستطاع إلا أن تكون مؤقتة . أما الفلسفة النهائية الوحيدة فهى الطريقة التي تستخدم في تفسير الظواهر الطبيعية جميعها من أشدها بساطة إلى أكثرها تركيباً ، دون أي استثناء ؛ لأن هذه الفلسفة وحدها هي التي ستحقق الوحدة التي يتطلبها العقل .

ولا يتم الانتقال من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية دفعة واحدة على الاطلاق ، فالتضاد بينهما عميق جداً ، وذكاؤنا لا يألف مثل هذا التغير المفاجىء . [ولذا] تستخدم الحالة الميتافيزيقية كمرحلة انتقال . وتفترق هذه الحالة عن الحالتين الأخريين من هذه الجهة ، وهي أنه لا وجود لمبدأ خاص يستخدم في تعريفها . إن الفلسفة اللاهوتية تكفي نفسها بنفسها ، وهي تكون « كلا » متجانس الأجزاء ، أو هي كذلك في الأقل ما دامت جرثومة التفكير الوضعي التي تنطوي عليها لم تصبح فعالة بعد . كذلك ستكون الحالة الوضعية متجانسة تمام التجانس . وعلى خلاف ذلك لا يمكن تعريف الحالة الميتافيزيقية إلا بالمزج بين الحالتين الأخريين . وقد كتب « كونت » في سنة ١٨٢٥ : « إن الأفكار الميتافيزيقية تتصل في آن واحد بعلم اللاهوت وبعلم الطبيعة ، أو بالأحرى ليست إلا العلم الأول وقد عدل بالعلم الثاني[2] . » أما الميتافيزيقا بأشكالها التي تتغير دائماً وتضمحل قيمتها شيئاً فشيئاً فتحقق التوفيق الضروري حتى توجد الفلسفة اللاهوتية جنباً إلى جنب مع الفلسفة الوضعية ما دامت هذه الأخيرة لم تكمل بعد . وقد استطاع المنهج العلمي أن يتوسع في فتوحه تحت ستار الفروض الميتافيزيقية ، دون أن يثير حذر حماة الفلسفة اللاهوتية . وللميتافيزيقا ميزة أخرى ، وهي أنها فعالة جداً في ناحية النقد . فكثيراً ما ساهمت في تقويض أسس مجموعة العقائد القديمة . وبهذا

---

(1) Cours, IV, 554—5.

(2) Politique positive, IV Appendice, P. 144.

المعنى يرى « كونت » أن الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر كانوا فى الأعم الأغلب خير ممثلين للتفكير الميتافيزيقى .

ومع هذا ،فإذا وجب إرجاع هذه الحالة المتوسطة إلى إحدى الحالتين الأخريين فإن « كونت » لا يتردد فى إرجاعها إلى الحالة اللاهوتية . وحقيقة تستعيض الميتافيزيقا عن « الإرادات الإلهية » بالقوى ، وعن « الخالق » « بالطبيعة » . ولكنها تنسب إلى القوى والطبيعة وظيفة شديدة الشبه بوظيفة الإرادات الإلهية والخالق .وفى الواقع يكتب البقاء « لتفسير » الظواهر على نفس النحو ،وإن تطرق الضعف إليه بسبب الشعور بضرورة القوانين ، ذلك الشعور الذى يزداد حدة يوماً بعد آخر . فهذا النوع الهجين [من التفكير] يبقى على علم اللاهوت «فى الوقت الذى يهدم فيه تماسكه العقلى الأساسى » . وهو ينكر النتائج باسم المقدمات . ولذا لا تنطوى هذه الفلسفة على أى ضمان ضد عودة المبادىء اللاهوتيه إلى الهجوم ، مادامت المعانى الوضعية لم تحتل بعد مكان هذه المبادىء . وفى أثناء الصراع الأخير بين التفكير اللاهوتى والتفكير الوضعى سيرى المرء ، دون ريب ، أن الميتافيزيقيين سينضمون إلى أتباع مذهب الألوهية [déistes] فى« معسكر رجعى .(١)» ويقول « كونت » : ليس هناك أى تضامن تاريخى أو اعتقادى بين الفلسفة الوضعية وبين هذه الفلسفة السلبية بأتم معانيها . وهو لا يستطيع أن يعد هذه الفلسفة [الميتافيزيقية] إلا آخر صورة تمهيدية تشكلت بها الفلسفة اللاهوتية (٢).

وحينئذ ليست الحالة الميتافيزيقية أبداً إلا حلا وسطاً غير مستقر . وهى لم تستمر وقتاً ما إلا لأنها كانت تتغير على الدوام . ولما لم يكن للفلسفة الميتافيزيقية مبدأ خاص بها لم تكن إلا ذات طابع نقدى بحت .وفى الواقع ليس هناك سوى فلسفتين متسقتى الأجزاء ،أى سوى منهجين أو طريقتين للتفكير . فالفلسفة اللاهوتية والفلسفة الوضعية وحدها تتيحان للذكاء أن ينشىء مجموعة من الأفكار المنطقية المتجانسة ، وهما أساس لنوع من الأخلاق

---

(1) Correspondance d . A . Comte avec J. S. Mill · Lettre du 5 avril, 1842 P. 51.

(2) Cours . v . 573 — 5.

والدين . فالتفكير اللاهوتي « مثالى فى تطوره ، ومطلق فى فكرته ، وقائم على على التعسف فى تطبيقاته . » [أما] التفكير الوضعى فإنه يستعيض بطريقة الملاحظة عن طريقة التخيل ، وبالمعانى النسبية عن المعانى المطلقة . وهو لا يزهو بأنه يسيطر على الظواهر الطبيعية سيطرة لا حد لها : فهو يعلم أن معرفته مقياس لقدرته . ويبين التاريخ العقلى للانسانية ما المراحل التى مرت بها هذه المعرفة لتنتقل من الطريقة الأولى فى التفكير إلى الطريقة الثانية .

٣ — [أهمية قانون الحالات الثلاث]

ينظر « كونت » إلى قانون الحالات الثلاث نظرته إلى قانون ثبتت صحته . وقد كتب فى سنة ١٨٣٩ : « إن سبعة عشر عاماً من التأمل المستمر فى هذا الموضوع العظيم الذى نوقش من جميع وجوهه ، ووجهت إليه جميع ضروب النقد الممكنة تتيح لى أن أؤكد سلفاً ، ودون أقل تردد علمى ، أن الإنسان سيرى دائماً أدلة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التى يبدو لى الآن أننى برهنت عليها برهنة تامة ، كأى ظاهرة من الظواهر العامة التى يسلم بها الناس اليوم فى الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية [1] . » ولا يمكن أن توضع [هذه القضية] موضع الشك إلا إذا وجد المرء فرعاً من فروع معرفتنا يتقهقر من الحالة الميتافيزيقية إلى الحالة اللاهوتية ، أو من الحالة الوضعية إلى إحدى الحالتين السابقتين . ولكن هذا الأمر لم يتحقق مطلقاً . إن البرهنة النظرية على هذا القانون تقرر أنه ما كان من المستطاع أن يتحقق هذا الأمر .

وحقيقة بينت هذه البرهنة أن المرور تباعاً بالحالات الثلاث ، وفقاً لنظام لا يتغير ، كان الصورة الضرورية التى تشكل بها تقدم العقل الإنسانى فى معرفة الظواهر . وتعتمد هذه البرهنة على طبيعة العقل . وإذن يمكن — بناء على تفكير « كونت » — أن يسمى قانون الحالات الثلاث قانوناً نفسياً أو قانوناً تاريخياً على حد سواء .

ولكن ليس الأمر هنا بصدد علم النفس الذى يعتمد على التأمل الباطنى ، والذى

(1) Cours IV, 523

يتخذ شعور الفرد وسيلة للبحث . ولا يعترف « كونت » لهذه الطريقة بأية قيمة علمية [1] ؛ بل يذهب إلى حد ينكر معه امكان استخدامها . وأكثر من هذا لو كانت ملاحظة الشخص لنفسه ممكنة لما وجدنا لديها أى عون فى المثال الراهن . وذلك لأنها لن تكشف له إلا عن الحالة الراهنة للذكاء الفردى ، لا عن قانون تطور العقل الإنسانى . فلا بد من دراسة النوع لا الفرد حتى يظهر هذا القانون . ومن الواجب أن يقلع الذكاء عن المجهود العقيم الذى يبذله ليتأمل نفسه فى أثناء نشاطه ، حتى يدرك قانون المراحل المتتابعة التى مر بها هذا العقل ، بناء على النتائج التى حققها بتقدمه . فالتاريخ الفلسفى لمعتقداتنا وأفكارنا ومذاهبنا هو الشعور الذى يمكن أن يقف عليه الذكاء الإنسانى عند ملاحظته لنفسه . وهنا فقط يرى الفيلسوف أن الملكات التى كان ينطوى الذكاء على جرثومتها تتدخل كل منها بدورها ، لكى تتجه نحو « انسجام مستمر » . ومتى تم الكشف عن قانون الحالات الثلاث استخدمناه فى فهم التطور العقلى لكل فرد . وفى هذه الحال تزودنا دراسة الفرد بتأكيد إضافى لصحة هذا القانون . ولكن هذه الدراسة ما كانت تستطيع تقريره وحدها . ويقول « كونت » : مهما يكن من شأن الفائدة التى استخلصتها من ملاحظة الفرد ، فمن البديهى أنى لا أدين للدراسة المباشرة للنوع [الإنسانى] بالفكرة الأساسية فى نظريتى فحسب ، بل أدين لها أيضاً بنموها فيما بعد نمواً واضحاً .

فقانون الحالات الثلاث هو إذن الصيغة العامة لتقدم الذكاء الإنسانى الذى لا ينظر إليه من جهة شخص فردى ، وإنما من جهة الشخص الاجتماعى ، وهو الإنسانية .

وهذا « الشخص العام » هو أيضاً ما درسه « كانت » فى كتابه « نقد العقل المحض [2] . » ولكن منهج « كانت » منهج تجريدى وميتافيزيقى تماماً . « فالشخص العام » الذى يبحث « كانت » عن قوانينه عقل إنسانى « فى ذاته » ويُنظر إليه باعتبار جوهره . وعلى العكس من ذلك يتمثل « كونت » « الشخص العام » وحدة حسية محددة تتحقق فى خلال الزمن . ففى نظره لا تصبح دراسة الوظائف العقلية

(١) انظر فيما بعد الكتاب الثانى الفصل الخامس .

Kant, La Critique de la Raison pure . (2)

الخاصة بالإنسان علمية إلا إذا تمت بناء على وجهة النظر التاريخية والاجتماعية . وهذا هو السبب فى أن الكشف عن قانون الحالات الثلاث كان حدثا ذا أهمية رئيسية . فهو الخطوة الأولى للعلم الوضعي الذى يدرس الإنسانية ، والذى كان شرطاً ضرورياً حتى أمكن وضع أسس الفلسفة الوضعية . ويعد هذا القانون فاصلا تاريخياً تدرس من بعده جميع الظواهر طبقاً لمنهج واحد بعينه . وهكذا يتحقق « الاتساق المنطقى التام » بصفة نهائية . إن هذا القانون الخاص بعلم الاجتماع الديناميكى [التطورى] هو الحجر الأساسى للمذهب الوضعى بأسره .

الفصل الثالث

تصنيف العلوم

١ — [خطة فى عرض الفلسفة الوضعية]

بناء على قانون الحالات الثلاث تبدأ جميع أفكارنا فى مختلف أنواع المعرفة بأن تكون لاهوتية ، وتمر بمرحلة الانتقال الميتافيزيقية ، وتنتهي بأن تصير وضعية . ولو كان هذا التطور قد بلغ غايته فى الوقت الحاضر لتقررت الفلسفة التى كان « كونت » يريد وضع أسسها لهذا السبب نفسه . ولكننا لم نصل بعد إلى هذه المرحلة ؛ بل على العكس من ذلك مازالت ضروب التفكير الثلاثة : اللاهوتى والميتافيزيقى والوضعى ، توجد فى أيامنا هذه جنباً إلى جنب، حتى لدى أكثر العقول ثقافة . « فالاتساق المنطقى » ينقص هذه العقول جميعاً بنسب متفاوتة .

ومازلنا نقف على آثار غير مشكوك فيها للتفكير الميتافيزيقى ، حتى فى العلوم التى ثبتت فيها قدم المنهج الوضعى بصفة نهائية ، ومنذ زمن طويل ، كما هى الحال مثلا فى علم الطبيعة وفى علم الكيمياء . فلا غرو أن يظهر هذا التفكير من باب أولى فى العلوم المسماة بالعلوم الخلقية والاجتماعية . ومع هذا لا يمكن أن يستمر هذا النوع من « عدم الاتساق » . والآن وقد شعر التفكير الوضعى بكيانه شعوراً تاماً أصبح من الممكن أن نشرع فى عملية تطهير منظمة ترمى إلى تحريره من كل عنصر غريب جاءه من قبل التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى .

ولكن أليس العرض بالنقد لمجموعة المعارف الإنسانية محاولة فوق طاقة الإنسان ؟ إن الفلسفة الوضعية نفسها تمدنا لحسن الحظ بوسيلة تخفف من وطأة هذا المجهود . فهى تقرر نوعاً من الترتيب الذى يسمح ، دون مشقة كبرى ، بتحقيق الدرجة الوضعية التى وصلت إليها حتى الآن فكرتنا عن طائفة معينة

من الظواهر . ويطلق « كونت » على هذا النوع من الترتيب اسم التصنيف ، أو بعبارة أدق اسم « التدرج الوضعى » للعلوم الأساسية . وتلك هى « الخطة التى سيتبعها فى عرض الفلسفة الوضعية [1] . »

إن هذه الخطة ليست مجرد حيلة مصطنعة لتوضيح النظرية فى جملتها ، أو لتيسير عرضها . وليست شيئاً خارجاً بالنسبة إلى إنتاج « كونت » : فهى وليدة نفس الروح التى أملت الفلسفة الوضعية ؛ وهى تعبر عن مبدأ هذه الفلسفة بصيغة جديدة . وهى التكملة الطبيعية لقانون الحالات الثلاث . وقد نص « كونت » على ذلك صراحة [فقال] : « إن مختلف فروع معلوماتنا لم تقطع المراحل الثلاث الكبرى التى مرت بها فى نموها بنفس السرعة ، ومن ثم وجب ألا تصل فى نفس الوقت إلى الحالة الوضعية . وعلى هذا الاعتبار يوجد نظام ضرورى لا يتغير ، وهو النظام الذى تبعته ؛ بل وجب أن تتبعه ، مختلف أنواع أفكارنا فى أثناء تقدمها . وإن الملاحظة الدقيقة لهذا النظام هى « التكملة الضرورية » للقانون الأساسى الذى حددت صيغته فيما سبق [2] . »

وإذن لم يضع « كونت » لنفسه المشكلة المنطقية لتصنيف العلوم فى جملتها ، كما فعل معاصره « أمبير » [3] . ولم يبحث عن المبدأ الذى يمكن استخدامه فى تنظيم جميع العلوم تبعاً لترتيب ما ، بحيث يمكن أن تلاحظ فيه علاقاتها من جهة توقف بعضها على بعض . فقد شك حتى فى وجود مثل هذا المبدأ ؛ بل هو بعيد جداً عن التفكير فى وضع تصنيف تام للعلوم ، وذلك إلى درجة أنه بدأ بحذف أكبر عدد منها . فقد ترك جانباً فى أول الأمر جميع أشكال المعرفة الإنسانية التى ترتبط بالفن أى جميع العلوم التطبيقية ، عملية وصناعية . كذلك أغفل جميع العلوم التى تعالج المسائل الجزئية الخاصة مثل علم الحيوان وعلم المعادن وعلم الجغرافيا ، وهلم جرا . ولم يدخل فى تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة ، أى تلك التى لا تهدف إلى شىء آخر سوى معرفة القوانين ، والتى تدرس الظواهر بغض

---

(1) Cours, I, 46 - 47. (2) Conrs, I, 14 - 15.
(3) Ampère

النظر عن الكائنات الخاصة التى تتمثل فيها هذه الظواهر . ويطلق عليها « كونت » اسم « العلوم الأساسية » ؛ لأن العلوم الأخرى تفترض وجودها ؛ فى حين أنها لا تفترض وجود هذه العلوم الأخرى قبلها .

وهذه العلوم هى العلوم الوحيدة التى تعد ملاحظتها هامة بالنسبة إلى الهدف الذى وضعه « كونت » نصب عينيه ؛ إذ ما السبب فى حاجته إلى تصنيف العلوم ؟ ذلك لأنه يريد أن يدرس رقى التفكير الوضعى فى خلال الأنواع المتتابعة للظواهر . فإذا أراد تحقيق ذلك فلا حاجة له إلى فحص العلوم التطبيقية أو الخاصة التى تتلقى مبادئها من العلوم النظرية المجردة . ويكفى أن يوجه كل اهتمامه إلى هذه العلوم الأخيرة . ففى منهجها وفى تقدمها أوضح دليل على المجهود الخاص [الذى يبذله] الذكاء الإنسانى . فهذا إذن هو المجال الذى يمكن الوقوف فيه على قوانين تطور هذا الذكاء .

وسيخضع « كونت » لمبادىء المنهج الوضعى لكى يصنف العلوم الأساسية . وسيحدد مسلكه بناء على التصنيفات العقلية التى نجد نموذجا لها فى العلوم الطبيعية . ويجب أن يكون التصنيف نتيجة لنفس الدراسة الخاصة بالموضوعات المراد تصنيفها ، وأن يحدد تبعاً لأوجه الشبه الحقيقية بينها وللتسلسل الذى تنطوى عليه ، بحيث يكون هذا التصنيف نفسه معبرا عن الظاهرة شديدة العموم التى تكشف عنها المقارنة العميقة بين الموضوعات التى يشملها هذا التصنيف .

فلن يقف « كونت » إذن عند حد التصنيفات التى سبقت تصنيفه . فأولا لم يكن المنهج العقلى للتصنيف قد قرر بعد عند ما ظهرت تلك التصنيفات . ثم كيف كان من المستطاع أن يلقى المرء نظرة عامة شاملة على جملة العلوم فى الوقت الذى أصبح فيه بعض هذه العلوم وضعياً ؛ فى حين بقيت العلوم الأخرى فى المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية ؟ وكيف يمكن تنظيم الأفكار المتضاربة تنظيما عقليا فى مجموعة وحيدة ؟ لقد كان من الضرورى أن تفشل هذه المحاولات السابقة لأوانها . وكان من الواجب أن تصل جميع أفكارنا الخاصة بمختلف أنواع الظواهر إلى الصورة الوضعية حتى يقدر النجاح لإحدى المحاولات . وهنا أيضاً كان إنشاء علم الاجتماع

الحادثة [التاريخية] الحاسمة . فقد سمح هذا العلم بإكمال مجموعة العلوم الأساسية . وكان الكشف عن قانون الحالات الثلاث أساساً لعلم الاجتماع ، كما حقق فى الوقت نفسه تجانس المعرفة الإنسانية . وقد أدى هذا التجانس بدوره إلى إمكان التصنيف العقلى للعلوم .

٢ — [أساس هذا التصنيف]

ينظر « كونت » منذ الآن فصاعدا إلى جميع العلوم الأساسية نظرة واحدة باعتبار أنها علوم وضعية . فقد أقلعت جميع هذه العلوم عن السعى وراء الحقيقة المطلقة لكى تدرس الحقيقة النسبية ، وعن البحث عن الأسباب من أجل معرفة القوانين . وفى الوقت الحاضر تتبع جميعها نفس المنهج العام . وحينئذ لا يمكن أن يرجع الخلاف بينها إلا إلى موضوعاتها ، أى إلا إلى طبيعة الظواهر التى تدرسها . ومن ثم فالعلاقات التى تربط بعض هذه العلوم ببعض لا تترتب إلا على العلاقات بين هذه الظواهر . ولكن الملاحظة تبين [لنا] أن هذه الظواهر تنقسم إلى عدد خاص من المجموعات الطبيعية ، وأن الدراسة العقلية لكل طائفة منها تقتضى معرفة قوانين المجموعة التى تسبقها ، وأن معرفة هذه المجموعة نفسها [تعد] بدورها شرطاً ضرورياً لمعرفة المجموعة التى تليها . وهذا الترتيب محدّد تبعاً لدرجة عموم الظواهر . وهذا هو السبب فى أن كل طائفة منها تتوقف على سابقتها ، وتترتب على ذلك درجة السهولة أو الصعوبة لكل علم من العلوم .

وعلى أساس هذا المبدأ يتم التدرج العام للعلوم الأساسية دون مشقة . فبناء على درجة العموم التى تنقص شيئاً فشيئا ، وعلى درجة التعقيد التى تزداد شيئاً فشيئا ، تأتى العلوم الرياضية أولا ، ثم يأتى بعدها كل من علم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة ، وعلم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع . فالعلم الأول يفحص أشد الظواهر عموماً وأقلها تركيباً وأشدها تجريداً وأكثرها بعداً عن الإنسانية . وتؤثر هذه الظواهر فى جميع الظواهر الأخرى ، دون أن تتأثر بها . أما الظواهر التى يدرسها العلم الأخير فهى أشد الظواهر خصوصاً

وأكثرها تركيباً وأشدها اهتماماً بالأمور الحسية ، وهى أكثرها أهمية من الوجهة المباشرة للانسانية ؛ وهى تتوقف ، إن قليلا وإن كثيراً ، على جميع الظواهر السابقة لها . [ويقول كونت] : « وبين هذين الطرفين الأقصيين تزداد درجة الخصوص والتركيب والطابع الشخصى شيئاً فشيئاً . »

وفى الواقع يتأكد صدق هذا التصنيف بالأساليب العامة التى يستخدمها العلماء . وهو صدى للترتيب التاريخى لتقدم العلوم . وعلى هذا النحو كانت الرياضة ، فى أثناء مدة طويلة من الزمن ، العلم الوحيد الذى تشكل بصورة وضعية . ومن ناحية أخرى كان العلم الاجتماعى آخر علم وصل إلى هذه النقطة . ومع هذا لا يريد « كونت » القول بأن جميع العلوم الأساسية قد نشأ بعضها إثر بعض ، وأنه يمكن تفسير كل مرحلة ، فى كل علم من هذه العلوم ، تفسيراً كافياً بالمرحلة التى سبقتها مباشرة . ففكرته تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً . فعلى عكس ذلك يعرض [لنا] جميع العلوم كما لو كانت تنمو فى آن واحد . فهى تؤثر وتتأثر بعضها ببعض بألف شكل وشكل . وكثيراً ما يكون تقدم أحد العلوم رد فعل لأحد الكشوف الذى تحقق فى فن ليس بينه وبين هذا العلم علاقة ظاهرة . فإذا ضربنا مثلا كان « كونت » أبعد الناس عن الحدس به [قلنا] إن الملاحظة الفلكية قد تقدمت بسبب آلة التصوير . وفى الواقع يرتبط تاريخ أحد العلوم فى عصر معين ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العلوم الأخرى ، وبتاريخ الفنون فى أثناء هذا العصر نفسه ، أو نقول بعبارة أفضل إنه يرتبط بالتاريخ العام للحضارة . ولكن انتقال كل علم منها إلى الحالة الوضعية يتم بناء على الترتيب الذى حدده التصنيف ؛ لأنه لا يستطيع الوصول إلى هذه الحالة ، ما لم يكن العلم الأساسى الذى يسبقه مباشرة قد وصل إليها من قبل . [ويقول كونت] : « وكان من الواجب أن يتم التقدم على هذا الترتيب ، وإن كان هذا التقدم قد بدأ فى وقت واحد . [1] »

(1) Cours, 1,82 .

٣ — [نقد سبنسر لهذا التصنيف]

لقد وجه « هربرت سبنسر » إلى تصنيف العلوم لدى « كونت » عدة اعتراضات . وقد أطنب « ليتريه » فى دحضها . وليس فى نيتنا هنا أن نفتح مجال المناقشة فى هذا الموضوع مرة أخرى . ولكن بالرجوع إلى التفسيرات التى ذكرناها سابقاً نجد أن معظم أوجه النقد التى وجهها « هربرت سبنسر » لا تقوم على أساس صحيح . وربما كان السبب فى ذلك أنه لم يقرأ « كونت » جيداً وقد اعترف هو نفسه أنه لا يعرف سوى نص الدرسين الأولين من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » ، وأنه قرأ علم الطبيعة غير العضوى والفصل الأول من علم الحياة فى ملخص « الآنسة مارتينو »[1] ، وأخيراً بقية الكتاب فى الملخص الذى أورده « لويس »[2] فى كتابه « تاريخ الفلسفة »[3] . ولو استطاع « هربرت سبنسر » الاطلاع على كتاب « الفلسفة الوضعية » بأسره ، وبخاصة على الدروس الثلاثة الأخيرة ، أو فى الأقل على مقال « فى التفكير الوضعى » وعلى « مقال فى المذهب الوضعى فى جملته » لكان تقديره للتصنيف الوضعى للعلوم مختلفا دون ريب . أما تصنيفه الذى يدخل فيه « العلوم الخاصة[4] » « والعلوم المجردة الخاصة »[5] فليس مضاداً فى الحقيقة لتصنيف « كونت » الذى لم يرد أن يصنف سوى العلوم الأساسية « المجردة » . فالشىء الذى يأخذ « سبنسر » على « كونت » أنه لم يفعله هو [نفس] الشىء الذى لم يرد « كونت » أن يفعله .

ويوجد من بين اعتراضات « هربرت سبنسر » اعتراض يتجه إلى نفس الفكرة التى يقوم على أساسها تصنيف العلوم . وهذا الاعتراض يبرز سوء التفاهم الذى نشير إليه .

يلح « هربرت سبنسر » فى بيان أن تصنيف « كونت » يعتمد على الفكرة « القائلة بأن الإنسان مركز الكون » . وهذا فى الحقيقة طابع شديد الظهور فى

(1) Miss Martineau.

(2) Lewes.

(3) H. Spencer, The classification of sciences. London 1864 P. 42. traduit en français, par H. Réthoré (Bibl. de phil. Cont. Paris, F. Alcan)

(4) Les sciences concrètes.

(5) Les sciences abstraites - concrètes

تصنيفه . ويعجب لهذا التناقض الذى يبدو فى نظره فاحشا . أليس فهم الأشياء بناء على وجهة نظر الإنسان إحدى الصور الجوهرية لطريقة التفكير اللاهوتى تبعاً لرأى « كونت » نفسه ؟ ألا ترشدنا الفلسفة الوضعية إلى أنه يجب على الإنسان ألا يعد نفسه مملكة داخل مملكة أخرى ؛ بل يجب أن يعد نفسه كائنا يخضع لمجموعة القوانين الطبيعية ؟ وحينئذ إذا وجبت الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية التى يتخذها العقل الإنسانى فى أول الأمر بطريقة تلقائية فكيف أمكن أن يكون تصنيف العلوم « وضعيا » و « قائلا بأن الإنسان مركز الكون » فى آن واحد ؟ :

ربما كان هذا الاعتراض قويا ضد الفلسفة الوضعية ، كما كان يفهمها « ليتريه » . أما ضد « أوجيست كونت » فلا يتجه هذا الاعتراض . وذلك لأنه يقبله . فهو يسلم بأن تصنيفه ينطوى فى آن واحد على هذين الطابعين ، ويعتقد أنه لا يقع فى التناقض بسبب ذلك . ومن الواجب فقط أن نفرق معه بين مرحلتين متتابعتين ومختلفتين . فطالما كانت الفلسفة الوضعية فى طور التكوين (أى طالما ظل التفكير الوضعى تفكيرا خاصا) فإنها تلتزم فى الحقيقة وجهة النظر الموضوعية ، أو بعبارة أخرى تنتقل من العالم إلى الإنسان . وفى هذه المرحلة تكون مضادة حقيقة للعقيدة الساذجة التى تجعل الإنسان مركزا للكون وغاية له . ولكن عندما يصبح التفكير الوضعى عاما بعد أن كان خاصا ، وعندما يرتقى هذا التفكير من العلم إلى الفلسفة ، وعند ما ينشأ علم الاجتماع فى آخر الأمر ، وعند ما يحقق العقل ، من وجهة النظر الوضعية ، الوحدة المنطقية التى لا بد لها منها فإن هذه الوحدة لا تكمل إلا إذا اتخذ الإنسان بدوره مركزا لهذا التفكير .

ويقول « كونت » : لما كان علمنا يعد صورة دقيقة للعالم الحقيقى فليس من الممكن تنظيمه تنظيماً تاماً . وبهذا المعنى يجب علينا ألا نبحث عن وحدة أخرى سوى وحدة المنهج ، وذلك بأن نصبو فقط إلى تجانس مختلف النظريات ، وإلى اتجاهها صوب هدف واحد . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالمنبع الداخلى للنظريات الإنسانية التى تعد نتائج لتطورنا العقلى الفردى والاجتماعى فى آن واحد .

[ويقول كونت] : «وهكذا إذا لم نرجع معلوماتنا الوضعية إلى الكون ؛ بل إلى الإنسان ، أو من باب أولى إلى الإنسانية ، [وجدنا] أنها تميل ، على عكس ذلك ، إلى نوع من التنظيم التام . وإذن يجب علينا ألا نتصور سوى علم واحد ، وهو العلم الإنسانى ، أو العلم الاجتماعى بعبارة أدق ، ذلك العلم الذى يعد وجودنا مبدأ وهدفاً له فى آن واحد ، والذى تنصهر فيه المعرفة العقلية للعالم الخارجى على أساس أن هذه المعرفة هى العنصر الضرورى والمقدمة الأساسية له [1] . »

فمن المحتمل إذن أن « كونت » لم ينكر أن تصنيفه للعلوم يتصف بأنه يضع الإنسان فى مركز الكون ، ولكن بشرط أن يفهم المرء معنى هذا الوصف . فليس الأمر هنا بصدد المذهب الذاتي التلقائى الذى تنبع منه الفلسفة اللاهوتية ؛ بل بصدد المذهب الذاتى القائم على التفكير ، والذى تنتهى إليه الفلسفة الوضعية . فهذه الفلسفة الأخيرة تمتاز بأنها تنطوى على المنهجين المسميين بالمنهج الوضعى والمنهج الذاتى . وقد سيطر الأول فى أثناء المرحلة الطويلة التى مرت بها العلوم فى تطورها حتى انتهت شيئاً فشيئاً ، وعلما بعد آخر ، إلى الحالة الوضعية . أما الثانى فيسمح بإدماج جملة العلوم التى نشأت على هذا النحو فى علم نهائى تخضع له جميع العلوم الأخرى دون أن يقضى على خصائصها .

٤ — [أهمية تصنيف العلوم فى فلسفة كونت]

إن تصنيف العلوم هو فى آن واحد خطة لعرض الفلسفة الوضعية وتكملة لقانون الحالات الثلاث . ولكن فى الوقت الذى يعبر فيه هذا القانون عن تقدم العقل الإنسانى فى إنشاء العلم والفلسفة ، يفترض التصنيف أن العلم والفلسفة قد نشآ بالفعل . فهو يعبر عن ترتيبها . وهو يدل من وجهة الاستقرار عما يدل عليه من جهة التطور . وهو يبين العلاقات بين مختلف عناصر الفلسفة ، وبينها وبين « الكل » [الذى ينشأ منها] .

وليس من الممكن أن تقوم هذه العلاقات على أسس عقلية طالما لم تحدد

(1) Discours sur l'Esprit Positif, (1844) P. 24.

فكرتنا عن هذا « الكل » ، أى طالما ظل العلم الوضعى خاصاً . ولكن متى نشأ علم الاجتماع ، ونشأت معه الفلسفة الوضعية ، أصبح من الممكن أن نشمل جميع العلوم الأساسية بفكرة وحيدة ؛ لأننا نستطيع فى هذا الحال أن نتصور هذه العلوم على أنها مظاهر مختلفة لنمو العقل الإنسانى . وحقيقة إن للعلم موضوعاً واحداً . أما الأقسام التى أدخلناها على هذا الموضوع لتسيير دراسته فإنها مصطنعة وإن لم تكن قائمة على التعسف . ويجب أن ننظر إلى جميع فروع معلوماتنا ، أى إلى جميع العلوم الأساسية ، نظرتنا إلى فروع خرجت من جذع واحد . وليس معنى هذا أنه يمكن إرجاع هذه العلوم بعضهما إلى بعض [؛ بل] يكفى أن تكون متجانسة . ويترتب تجانسها على خضوعها لنفس المنهج ، ثم على اتجاهها نحو نفس الغاية ، وأخيراً على أنها تتوقف على نفس التقدم . أما بالنسبة إلى آخر هذه العلوم وأسماها فيجب فى النهاية ألا تعد العلوم الأخرى إلا مقدمات تدريجية وضرورية له (١) . »

وهكذا يعبر تدرج العلوم الأساسية ، فى تفكير « كونت » ، عن صعود التفكير الوضعى بطريقة منهجية صوب العموم والوحدة . وهو ترتيب تصاعدى ، وسلم للعقل — «Scala intellectus» ، على حد تعبير « بيكون » . وهو يشمل جملة « الفلسفة الأولى » التى حدس بها « بيكون » أيضاً ، والتى بحث عنها الفلاسفة عبثاً .

ولا تحول ذكرى « بيكون » دون أن يكون « ديكارت » هو الذى أثر ذلك التأثير القوى فى هذه الفكرة لدى « كونت » . وما أبعد « كونت » عن تجاهل هذا الأمر . فقد سمى نفسه بخليفة « ديكارت » ، وعبر عن ذلك فى بعض رسائله بتعبير قد ينبو عن الذوق السليم ، وهو أنه « المكمل »(٢) « لديكارت »(٣) . ومما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتصور سلسلة العلوم الأساسية على غرار « كونت » . فبعد أن طبق منهجاً وضعياً فى دراسة الطبيعة غير الحية وحتى فى دراسة الطبيعة الحية عاد إلى

(1) Cours, VI. 610.

(٢) Compléteur : ليس لهذه الكلمة نفس الوقع فى اللغة الفرنسية .

(٣) Correspondace d'A, Comte et de J. S. Mill Lettre du 5 novembre 1842, P. 132.

المنهج الميتافيزيقى فيما يمس بقية الظواهر . ولكن هذا « الحل الوسط الديكارتى » ما كان من المستطاع إلا أن يكون حلا مؤقتاً . ومع هذا فالفضل يرجع إلى « ديكارت » فى أنه أخضع نهائياً لسلطان التفكير الوضعى عدداً كبيراً من أنواع الظواهر ، وفى أنه أكد وحدة العلم فى نفس الوقت الذى أكد فيه وحدة المنهج . وقد عجز « ديكارت » عن أنه يحقق بنفسه هذه الوحدة المزدوجة ؛ إذ لم يكن وقتها قد حان بعد ، ولأن الشروط الضرورية لم تكن قد توافرت فى ذلك الحين . ولذا نرى أن بعض العناصر الميتافيزيقية استمرت فى فكرة « ديكارت » عن العلم . وقد اعتقد هذا الفيلسوف ، خطأ ، أنه يمكن الوصول إلى المنهج العام بتحوير المنهج الرياضى .

وقد استأنف « كونت » عرض الأفكار الرئيسية لدى « ديكارت » وصححها فى الوقت نفسه على النحو الذى أتاحه له تقدم التفكير الوضعى منذ قرنين من الزمان . إن وظيفة « العلم الموجه » — إذا أجيز هذا التعبير — تنتقل من الرياضة إلى علم الاجتماع . زد على ذلك أن وحدة العلم ، كما كان يفهمها « كونت » ، لاتحول دون استحالة إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض . فتجانس العلوم ضمان كاف لهذه الوحدة ، وتكوّن هذه العلوم سلسلة متصلة « وتدرجا عاماً » ، وتتوقف جميعها على العلم النهائى . وفى نهاية الأمر لا تتضمن وحدة المنهج الوضعى أنه يكون على نمط واحد فى كل العلوم . فلكل علم أساسى — كما سنرى فيما بعد — أساليبه الخاصة به إلى أكبر حد [1] .

وهكذا يرينا تصنيف العلوم كيف تتخطى الفلسفة الوضعية القرن الثامن عشر الذى نشأت فيه لكى تتصل بـ « بيكون » و « ديكارت » . ففى هذه المسألة أخذ « كونت » عن « بيكون » أن كل معرفة علمية تعتمد على الظواهر التى لوحظت ملاحظة جيدة ، وأن مجموعة العلوم الوضعية كلها تعد أساساً ضرورياً للفلسفة الوحيدة التى نستطيع الوصول إليها . وهو يدين لديكارت هنا بفكرته

---

(١) أنظر فيما بعد الكتاب الأول ، الفصل السادس .

عن وحدة المنهج ووحدة العلم . وقد نستطيع القول بأنه أخذ عن « بيكون » فكرته عن « مادة » العلوم ، وعن « ديكارت » فكرته عن «صورتها» . فكيف استطاع « كونت » إدخال هذه « المادة » فى تلك « الصورة »[1] ؟ نجد الجواب على هذا السؤال [عند عرض] النظرية الوضعية فى العلم :

---

(١) المادة والصورة كلمتان مأخوذتان عن المصطلحات الأرسطوطاليسية . ويراد بهما هنا مضمون العلم من الوجهة الموضوعية ، وصورته من الوجهة الشكلية المنطقية .

المترجم

الفصل الرابع

العـــلم

١ — [منابع العلم]

يمكن التسليم مع أرسطو بأن حب الاطلاع طبيعي لدى الإنسان ، وأننا نميل إلى السؤال عن طبيعة الأشياء للذة معرفتها . ويضيف « كونت » إلى ذلك [قائلا] : لكن يجب الاعتراف بأن هذا الميل من أقل الميول التي تنطوى عليها طبيعتنا تأثيراً ومن أقلها قهراً... ولابد أنه كان أقل تأثيراً وقهراً فى بدء نمو الإنسانية . وعلى كل فقد كان ضعيفاً جداً بالنسبة إلى الميل إلى الكسل والنفور من قبول الجديد . فلكى يخرج الإنسان من ذهوله العقلى البدائى لم يكن بد حينئذ من أن تستحث بعض الظروف الملحة نشاطه العقلى : بل لم يكن بد من أن تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط . وقد كانت تلك الظروف ، دون ريب ، هى ضرورات الصيد وأخطار الحرب ، والرغبة فى تجنب الألم والموت بصفة عامة .

هذا إلى أن المعلومات التي اكتسبها الإنسان أولا كانت أبعد ما يكون عن الحقيقة . وكانت الفلسفة اللاهوتية هى التى أمدته بأفكاره الأولى . فبدأ بأن فرض وجود إرادات شبيهة بإرادته فى كل مكان ، وكان العالم الذى يحيط به مليئاً بالآلهة أو الأصنام . ومع هذا بدت ، منذ ذلك العصر الأول ، بعض بذور المعرفة التى يغلب عليها الطابع الوضعى . ففى كل طائفة من الظواهر توجد بعض الظواهر الأولية جداً والمطردة على نحو يفجأ النظر إلى درجة من البداهة تحول دون القول بتدخل أى إرادة قائمة على التعسف . وكان من الضرورى أن يكوّن الإنسان بسرعة فكرة «حقيقية» عن هذه الظواهر . أما فى جميع الحالات الأخرى فكان يتخيل طريقة نشأة الظواهر ، بدلا من أن يلاحظها . وهنا كان يلاحظ الأمور التى تتبع الظاهرة أو تصحبها ، والتى كانت تفرض نفسها على ملاحظته . وكان يكيف سلوكه تبعاً لهذه الملاحظة . وكان هذا البدء المتواضع سبباً فى نشأة العلم

وهكذا بدلا من القول بالتضاد بين التفكير العلمى والتفكير الفج — كما يفعل معظم الفلاسفة — يبين [لنا] « كونت » أن هذين التفكيرين يخرجان من نفس المنبع ، ولا ينطويان على وجه خلاف جوهرى . ومع هذا لم يتجاهل « كونت » الصفات الخاصة بكل من هذين التفكيرين . فمهما أصبح العلم مجرداً ، ومهما ارتقى فسيظل دائماً فى نظره « مجرد امتداد خاص » للحكم السديد و « لتفكير الجمهور » و « للحكمة العامة » . فالحكمة الشعبية تنطوى هى الأخرى على الطابع « الوضعى » الذى تفترق به المعرفة العلمية عن الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية . ويشبه العلم هذه الحكمة التى نشأت بسبب ضرورات الحياة العملية فى أنه يمتنع عن البحث فى الأسباب والغايات والجواهر ، وكل ما لا يمكن التحقق من صدقه بالتجربة . وهو يوجه كل مجهوده إلى الكشف عن قوانين الاقتران فى الوجود ، وعن قوانين التتابع التى تخضع لها الظواهر . كذلك أخذ العلم عن تلك الحكمة الشعبية روح منهجه الوضعى التى تنحصر فى ملاحظة الظواهر ، وفى تنظيم الملاحظة للارتقاء إلى القوانين .

ويترتب على هذا أن العلم لا ينطوى فى ذاته على نقطة بدئه ولا على نقطة وصوله ؛ بل يجدها جميعاً لدى « العقل العام » الذى كان مصدراً له : [أما] نقطة البدء فهى الملاحظة التلقائية للملاقات المطردة [التى توجد] بين أقل الظواهر تركيباً . وأما نقطة الوصول فهى معرفة نفس هذه الملاقات بين جميع الظواهر التى تقع تحت ملاحظتنا بشرط أن تكون هذه المعرفة على أكمل وأدق وجه تقتضيه حاجاتنا . وحقيقة سرعان ما يبدو نقص العقل العام ، أو الحكمة الشعبية ، بسبب تعقيد الظواهر . ولو لم يكن لدينا سوى هذه الحكمة لكانت معرفتنا ضئيلة جداً ، ولوجب علينا ، فى جميع الحالات تقريباً ، أن نقنع بنوع من الكهانة التجريبية . فوظيفة العلم هى الاستعاضة عن هذه الكهانة بالمعرفة الحقيقية للقوانين .

وما كان من المستطاع مطلقاً أن يؤدى العلم هذه الوظيفة لو لم تكن للعقل الإنسانى هذه الخاصية وهى : أنه يستطيع التفرقة بين المعرفة النظرية وبين التطبيق العملى . ولا ريب فى أن المعرفة النظرية قد نشأت فى الواقع بحسب التطبيق العملى . فكل علم يولد — كما قيل — من فن مقابل له ومن الحاجة إلى تحسين

هذا الفن . ولـكن ما كان لهذا التحسين أن يخطو حطوات بعيدة لو وضعه العقل نصب عينيه دائماً . ولحسن الحظ يستطيع الإنسان أن ينسى مصلحته مؤقتاً فى أثناء سعيه وراء المعرفة . وقد تعلم شيئاً فشيئاً كيف يستخلص من الحالات الجزئيـة المعقدة بعض العناصر المشتركة بين جميع أفراد طائفة من الظواهر . وهكذا انتهى إلى فـكرة القانون أو العلاقة الثابتة بين الظواهر التى تقع عليها ملاحظته . وفيما عدا هذه اللذة العقلية التى كانت تحققها هذه المعرفة ، وجد الإنسان فيما بعد عددا من التطبيقات التى ما كان يستطيع مطلقا أن يتخيلها من قبل . ولنا أن نضرب مثالا بإحدى الحضارات التى بلغت شأوا بعيدا فى الناحية العلمية . فهل دار بخلد علماء الهندسة من الإغريق عند ما انصرفوا بأناة إلى دراسة القطـاعات المخروطية أن بحوثهم ستستخدم يوما ما فى بعض التحديدات الفلـكية التى تتوقف عليها نجاة الملاحين ؟

وعلى هـذا النحو لم يستطع العلم ، ولن يستطيع ، النمو فى المستقبل أيضاً إلا إذا أغفل الفائدة العملية نفسها ، وذلك بالرغم من أنه كان نفعياً باعتبار أصوله ؛ لأنه نشأ بسبب الحاجات الإنسانية العملية ، ونفعيا باعتبار غايته ؛ لأنه يهدف إلى إشباع هذه الحاجات . فإذا أراد أداء رسالته على خير وجه وجب عليـه أن ينسى هذه الفائدة إلى حين . وسيكون فى نهاية الأمر أكثر نفعا كلما كان أكثر إعراضا عن المنفعة الخاصة . ونحن لا نستطيع أن نتنبأ مطلقا بأن أحد الـكشوف التى لم تطبق فى الوقت الحاضر سيعود على الإنسانية بنفع هام جـدا عندما يؤلف المرء بينه وبين أحد الـكشوف الأخرى فى المستقبل . ولذا فمن المهم كل الأهميـة أن تظل الناحية النظرية متميزة بوضوح عن الناحية العملية .

وهذا هو السبب فى أن « كونت » رأى أن ظهور طبقة كهنوتية تهتم على وجه الخصوص بالبحوث النظرية كان لحظة حاسمة فى تاريخ الإنسانية . وليس من المهم أن هذه البحوث ظلت خرافية ومضادة للعقل خلال عصور طويلة . فلقد كان الأمر الجوهرى أن العقل الإنسانى اكتسب عادة التفـكير النظرى المنزه عن الهوى واحتفظ بها ، وأنه لم يقنع بالمعلومات التى يمكن تطبيقها تطبيقـا عاجلا ، وأنه بذل جهوده للوصول إلى فـكرة نظرية عن الطبيعة ، مهما كانت هـذه الفـكرة ساذجة

بالضرورة فى أول الأمر .

وهكذا كان للعلم الجديد بهذا الاسم مصدران فى الحقيقة : أحدهما عملى والآخر نظرى . فإذا كان يرجع فى أصله إلى الفنون الأولى فإنه لم يكن أقل اتصالا بالفلسفة البدائية . وما زال يحتفظ حتى الآن ببعض السمات التى تسمح بتمييز هذا الأصل المزدوج . فمن ناحيـة ظل تفـكيراً « نظرياً » ، كما كانت حال الفلسفة اللاهوتية التى سيطرت فى أول الأمر على العقل الإنسانى . ولـكن هذا التفـكير النظرى أهمل تدريجياً كل شيء فيما عدا قوانين الظواهر ، وانتهى بأن قوض الأفكار اللاهوتية التى خرج منها . ومن ناحية أخرى ظل [تفـكيرا] « واقعيا » ، كشأن الحـكمة الساذجة التى استمد منها وجوده . ولـكنه نما فى الاتجاه النظرى فى نفس الوقت الذى كان يتجه فيه إلى الظواهر التى توقفنا عليها التجربة . فبدلا من أن يقصر ملاحظته على المركبات الحسية الخاصة أخذ يحللها إلى عناصرها . وقد ارتقى بسبب ضروب التحليل التى تزداد قوة يوما بعد آخر إلى بعض القوانين التى تزداد درجة عمومها وتجريدها شيئاً فشيئاً . وهكذا نرى أن علما مثل علم الفلك كشف عن القانون الذى يسيطر على طـائفة هائلة من الظواهر ؛ فى حين أن الحـكمة الساذجة وقفت عند حد التعميمات التجريبية .

وسرعان ما تفضى هذه الفـكرة العامة عن العلم إلى النتائج الآتية :

أولا: إن العلم إنتاج جماعى للانسانية . وهو ينصب على الموضوع المشترك بين جميع [أفرادها] ، أى على « الحقيقة » . وهو يستخدم المنهج المشترك بين الجميع ، أى المنهج الوضعى . فجميع العقول تفـكر نفس التفـكير النظرى فى نفس الموضوع . وهذا هو ما يطلق عليه « كونت » اسم « الوحدة العقلية العميقة بين العلماء وبين الجمهور العامل [1] . » فتقدم التفـكير العلمي امتداد « منهجي » للحكم السديد لدى عامة الناس إلى جميع الموضوعات التى يستطيع العقل الإنسانى تناولها .

---

(1) Cours. VI, 650 - 3

(2) Coordonneés cartésiennes.

ولـكن يكاد المنهج يقوم هنا بكل شيء . [وقد قال كونت] : « إن كل ما يمتاز به التفـكير الفلسفى عن الحـكم السديدالساذج يترتب على دربة خاصة مستمرة فى معالجة الأمور النظرية العامة ، وذلك بأن تسلك هذه الدربة مسلك الحذر ، ابتداء من هذه المعلومات الأولى ، وأن ترجمها إلى حالة طبيعية من التجريد الدقيق لـكى تعممها وتنسقها فيما بعد ؛ لأن الشيء الذى ينقص الذكاء العادى ليس هو الدقة ووحدة الذهن الـكفيلتين بكشف النقاب عن العلاقات الجزئية ؛ بل الذى ينقصه بصفة خاصة هو القدرة على تعميم العلاقات المجردة وعلى تقرير اتساق منطقى تام بين مختلف معانينا [1] . »

وكثيراً ما يحتوى التفـكير العادى على بذور أسمى الأفـكار العلمية . ويحلو لـكونت أن يضرب لهذا مثلاً بكشف علمى كان يعجب به أيما إعجاب ، وهو اختراع « ديكارت » للهندسة التحليلية . أليس تحديد موضع نقطة فى الفراغ فى أية لحظة بناء على المسافة التى تفصلها عن محورين ثابتين هو ما فعله الجغرافيون منذ زمن بعيد لتقدير خط الطول وخط العرض لمـكان ما على سطح الأرض ؟ أولم يكن الحـكم السديد الساذج هو الذى أوحى بهذه الطريقة إلى الجغرافيين ؟ لأن هذا الحـكم السديد يحاول بغريزته أن يحدد مكان النقط التى تثير اهتمامه والتى لا يستطيع الوصول إليها ، فيحدد ذلك المكان بوساطة المسافة التى تفصلها عن بعض النقط أو الخطوط التى تقع تحت ملاحظته . إن فـكرة « ديكارت » عن مجموعة الخطوط المستقيمة أو المنحنية التى تستخدم فى تحديد نقطة ما ، إما على سطح مستوى ، وإما فى الفراغ لا يختلف عن تلك الفـكرة السابقة إلا من جهة أنها أكثر تجريداً وعموما [1].

وهكذا يجب القول بأن جميع الناس يساهمون فى الـكشف عن الحقيقة بالقدر الذى يساهمون به للانتفاع بهـا . وإذا بدا ، على وجه العموم ، أن كبار العباقرة والفلاسفة هم الذين يرشدون الإنسانية من الناحية العقلية فذلك لأنهم أول من يشعر بوطأة كل ثورة عقلية . وهم أول من ينتقل من المسلك التقليدى إلى مسلك جديد ، وهم فى ذلك مثال حاسم . ويقول « كونت » : « لـكن التغيرات التى تطرأ

---

(1) Cours, VI, 651 - 3

بصفة خاصة على منهج التفكير لا تصبح واضحة للعيان إلا بعد تمامها تقريباً . » ومع هذا فعظماء الرجال الذين تقرن أسماؤهم بهذه التغيرات ، عن جدارة ، هم بالأحرى أبواق تعلن عن هذه التغيرات ، بدلا من أن يكونوا هم الذين ابتكروها .

ثانياً : إن العلم انتاج الجميع : فيجب إذن أن يكون فى متناول الجميع . فهو تراث مشترك بين الإنسانية جمعاء . ولايحق أن يحرم أحد منه . ومن ثم يجب على الدولة أن تتيح التعليم العلمى لهؤلاء الذين لايستطيعون تحصيله على نفقتهم الخاصة . وليس معنى هذا أن كل الناس ، وجميع أفراد الطبقة الفقيرة بصفة خاصة ، يجب أن يحصلوا على معرفة عميقة فى مختلف العلوم الأساسية ، على غرار هؤلاء الذين يتخذون هذه المعرفة مشغلتهم الخاصة فى أثناء الحياة . إن استحالة هذا الأمر تبدو شديدة الوضوح لأسباب عديدة . كذلك ليس المراد أن نبسط النظريات العلمية الكبرى حتى نهبط بها إلى مستوى العقول التى لم تتهيأ لمعرفتها . ويقسو « كونت » فى حكمه على هذه الطريقة التى تهدف إلى « تبسيط » العلم . فهو لا يسمح مثلا بالفصل بين قوانين « نيوتن » وبين براهنيها . فيجب على الغالبية الكبرى من الناس أن تقبل دائماً معظم الحقائق العلمية واثقة فى ذلك بهؤلاء الذين كشفوا عنها ونقدوها وتحققوا من صدقها . ولكن العادة التى يجب أن تزود بها التربية كل عقل هى أن يألف تصور جميع الظواهر ، من أقلها تركيباً حتى أكثرها تعقيداً ، على أنها تخضع لقوانين ثابتة ، وأن يدرك ، تبعاً لذلك ، أن الطبيعة نوع من النظام الذى يسمح المنهج الوضعى وحده بالكشف عنه وبتعديله . ولما لم يكن من الممكن دراسة هذا المنهج بمعزل عن العلوم وجب على كل إنسان أن يأخذ بطرف من كل علم أساسى ، ابتداء من العلوم الرياضية حتى علم الاجتماع . ولا ينطوى هذا البرنامج على شىء يستحيل تطبيقه . وقد رسم « كونت » فى كتابه « السياسة الوضعية » برنامجاً لنوع من التربية التى تصورها على أساس هذا المبدأ . وبهذا الشرط وحده ستستطيع الفلسفة القائمة على أساس العلم الوضعى أن تحقق الاتفاق بين العقول و « أن نعيد تنظيم العقائد » .

٢ — [يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر]

كثيراً ما قال « كونت » إن روح المذهب الوضعى تنحصر فى الابتعاد سواء بسواء عن [هذين] المزلقين الخطيرين وهما التصوف والمعرفة التجريبية (١) . أما التصوف فيريد به الالتجاء إلى بعض التفسيرات التى لا يمكن التحقق من صدقها وإلى بعض الفروض الميتافيزيقية . ويحلو لخيال الإنسان أن يلجأ إلى هذه التفسيرات والفروض . ولكن من الواجب أن نكون قادرين على إرجاع كل معرفة علمية إلى ظاهرة خاصة أو عامة . وحينئذ يمتنع العلم الوضعى عن البحث فى جواهر الأشياء وغاياتها : بل فى أسبابها أيضاً . وهو لا يتجه إلا إلى الظواهر وإلى العلاقات بينها .

أما المعرفة التجريبية بدورها فليست أقل مضادة لروح العلم من التصوف والمعرفة التجريبية فى نظر « كونت » معناها المعرفة التى تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر لا أقل ولا أكثر ، ولذا فليس لتكديس الظواهر أهمية نظرية حتى لو لوحظت هذه الظواهر بدقة . ويصح أن يسمى ذلك على أكثر تقدير تعمقاً فى البحث ولكنه ، ليس بالعلم . فاعتقادنا أننا نساهم فى تكوين العلم حين نجمع الملاحظات على هذا النحو ، شبيه باعتقادنا « أن البناء قد تم حين يتم لنا جمع الأحجار(٢) . «فالعلم يتكون فى الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التى نجمعها عن الظواهر(٣) .

وحقيقة لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية ما دون أن توجد نظرية سابقة ، أى دون أن يفرض المرء قانوناً يجب التحقق من صدقه . ولاريب فى أن العلم متى أصبح « وضعياً » فلن يضع الخيال فروضاً خاصة « بالأسباب » أو « بالجواهر » ؛ بل يجب أن يخضع للعقل ، أى لفحص الظواهر فحصاً منهجياً . ومع ذلك فليس هذا الفحص ممكناً إلا بشرط وجود بعض الفروض الموجهة . وحينئذ يحتفظ الخيال بوظيفة فى العلم . حقاً إن هذه الوظيفة ثانوية ولكنها ضرورية . وهنا يفترق

---

(1) Discours sur l'Esprit positif , P. 16 . Pol , pos, III, 25.
(2) Cours ,III, 4 . (3) Cours ,VI. 647 .

« كونت » عن « بيكون » . [فهذا] الفيلسوف الإنجليزى يرى أنه يجب على العقل أن يقف فى معرفة الطبيعة موقفاً سلبياً ما أمكن ذلك . لأنه سيزيف العلم لو أدخل عليه أى شىء من نفسه . ويجب أن ينحصر كل مجهوده فى الوقوف من الظواهر موقف المرآة المستوية تماماً ، والتى لا تشوبها شائبة ما حتى يعكسها دون أدنى تغيير . ولكن هذه الفكرة عن العلم هى تلك التى يرفضها « كونت » على وجه التحقيق تحت اسم المعرفة التجريبية . ففى نظره لا يمكن إنشاء العلم مطلقاً دون الفروض أو النظريات التى يوحى بها نشاط العقل نفسه [فلولا هذه الفروض والنظريات] لما وجدت فكرة ما عن الظاهرة ، أو لما وجدت فى الأقل أية فكرة يمكن استخدامها فى العلم . و [يقول] بالاختصار : « إن المعرفة التجريبية المطلقة مستحيلة » . وإذا لاحظ العقل الإنسانى ظاهرة ما أدنى ملاحظة تدخل فيها بأسره . ففى هذه الملاحظة المجردة توجد الشروط الذاتية للمعرفة بالقوة .

فإذا تقرر ذلك أمكن تعريف العلم بأنه عملية منهجية لربط معلوماتنا ولمد نطاقها . فكل نوع من العلوم ينحصر « فى العلاقات التى تقرر بدقة بين الظواهر التى يلاحظها المرء حتى يستنبط من أقل عدد ممكن من الظواهر الأساسية أكبر عدد ممكن من الظواهر الثانوية ، وذلك بأن يقلع نهائياً عن السعى غير المجدى وراء الأسباب والجواهر . » وطالما حاول الإنسان « تفسير » الظواهر استمر التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى فى البقاء . إن العلم الوضعى يمتنع عن كل تفسير من هذا القبيل. وعلى هذا النحو ماثل « نيوتن » بين الجذب العام وبين الثقل. ونحن نعجز فى الواقع عن معرفة ماهية هذا التأثير المتبادل بين الأجرام السماوية ، وماحقيقة ثقل الأجسام على سطح الأرض . ولكننا نعلم قانون هذين النوعين من الظواهر علماً أكيداً . هذا إلى أننا نعلم أن هذين النوعين ليس إلا نوعاً واحداً . وهذا هو الأساس الذى نعتمد عليه فى تفسير كل منهما بالآخر ، وذلك عن طريق المقارنة بين المعلوم وبين المجهول . فالهندسى يفسر الثقل لنفسه عندما يتصور أنه حالة خاصة من الجاذبية العامة . وعلى عكس ذلك [نرى] أن الثقل هو الذى يدعو عالم الطبيعة الجدير بهذا الاسم إلى فهم الجذب السماوى . ونحن لا نستطيع مطلقاً أن نتجاوز

حد مثل هذه المقارنات .(١)

ولكن فى الوقت الذى « يماثل » فيه العلم بين الظواهر تنحصر وظيفته الرئيسية فى « ربطها » ، أى فى تحديد بعضها ببعض بناء على العلاقات التى توجد بينهما . ويقول « كونت » : إن كل علم ينحصر فى تنسيق الظواهر . ولوظلت شتى الملاحظات منفصلة بعضها عن بعض لما وجد العلم . ويمكن القول على وجه العموم بأنه كتب على العلم أن يكفينا مؤونة الملاحظة المباشرة ، بالقدر الذى تسمح به مختلف الظواهر ، وذلك بأن يتيح لنا استنباط أكبر عدد من النتائج من أقل عدد من الملاحظات الحسية المباشرة . فإذا كانت هناك علاقة مطردة تربط ظاهرتين إحداها بالأخرى فمن العبث أن نلاحظ كلا من هاتين الظاهرتين ؛ إذ سنستنبط من ملاحظة الظاهرة الأولى التغيرات التى تطرأ على الثانية . ولكن قد تتوقف الظاهرة الأولى بدورها على ظاهرة ثالثة وهكذا دواليك ؛ وأخيراً يدرك المرء أن هناك علاقة مطردة بين جميع الظواهر من نوع معين ، وأنها تسمح باستنباط هذه الظواهر جميعها من قانون واحد . وربما كانت تلك هى أكمل صورة للعلم فى نظر « كونت » . وما أقربها من المثال الأعلى لدى « ديكارت » ! وقد قال « كونت » : « إن التفكير الوضعى لا يقلل من أهمية الحقائق التى تقررها الملاحظة المباشرة . ولكنه ينزع إلى مد حدود المجال العقلى على حساب مجال التجربة ، وذلك عندما يستعيض عن كشف الظواهر مباشرة بالتنبؤ بها . » فالتقدم العلمى ينحصر فى الإقلال من عدد القوانين المستقلة القائمة بذاتها ، وذلك عندما يعمل دون انقطاع على مد نطاق العلاقات [التى بين الظواهر] .(٢)

وهكذا يصبح « التنبؤ » الطابع الجوهرى فى المعرفة العلمية ، وهذا بصرف النظر عن كل فكرة نفعية مبيتة . لأن التطبيقات الممكنة للعلم لا تقرز مصير تطوره فى الناحية النظرية . فالتنبؤ الذى نحن بصدد الحديث عنه هنا ينحصر فقط فى إمكان المعرفة الأكيدة دون ملاحظة . وهذه هى المعرفة السابقة للملاحظة [a priori] بالمعنى الأرسطوطاليسى لهذه الكلمة . وتمدنا العلوم الرياضية

---

(1) Cours ,I, 108 ; 11, 18, 188 - 9.

(2) Cours ,VI,646 ;Sqq.

بأكمل نموذج لهذه المعرفة . فإذا وُجد مثلث مستقيم الأضلاع (١) فلست فى حاجة إلى التجربة حتى أعلم بالتأكيد أن مجموع زواياه تساوى قائمتين. فإذا فُهم « التنبؤ » على هذا النحو صدق على الحاضر ؛ بل صدق على الماضى والمستقبل سواء بسواء . وعندما يكتب « كونت » : « إن كل علم يهدف إلى التنبؤ (٢) » يجب أن نفهم من هذا : « أن كل علم يتجه إلى الاستعاضة عن التجربة بالقياس ، وعن المعرفة التجريبية بالمعرفة العقلية » . وهذا التنبؤ الذى يعد نتيجة ضرورية للعلاقات المطردة التى نكشف عنها بين الظواهر يتيح لنا ألا نخلط مطلقاً بين العلم الحقيقى وبين سمة المعلومات غير المجدية التى تكدس الظواهر ، دون أن تستنبط بعضها من بعض .

وعلى هذا النحو يمكن تحليل الصيغة التى ذكرنا نصها فيما سبق [وهى] : « يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر . » فكلما استعيض عن التجربة بالاستنباط القياسى امتدت معلوماتنا وزاد ارتباطها على خير وجه ، ومن ثم اقترب العلم أيضاً من هذه الوحدة التى يطالب بها عقلنا بإلحاح ، والتى تعد معياراً للحقيقة فى نظره . ويقول « كونت » : « إذا نظرنا إلى العلم الحقيقى من أسمى وجهات النظر وجدنا أن الهدف الوحيد العام الذى يرمى اليه هو أن يقرر النظام العقلى دائماً وأن يدعمه ، وهو ذلك النظام الذى يعد أساساً لكل نظام آخر (٣) . » إن العقل الذى يوجه كل همه إلى تأمل العالم يحتاج قبل كل شىء إلى أن يجد هذا العالم ممكن الفهم . والعلم « الحقيقى » يشبع هذه الحاجة . ولكنه لا يشبعها بأن يتخيل إرادات أو أسباباً كما كان يفعل التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى ؛ بل يشبعها بالكشف عن النظام فى العلاقات المطردة بين الظواهر . وعندما يكون هذا النظام منسجماً ، أى عندما يتصور المرء أن مختلف طوائف الظواهر متجانسة ، وأنها تخضع ، على نمط واحد ، لبعض القوانين « فإن الوحدة التلقائية لعقلنا تزداد قوة على قوة . » وليس من المهم فى كثير أن تبدو لنا مختلف أنواع الظواهر كما لو كان من المستحيل إرجاع

---

(١) أى تبعاً لهندسة أقليدس . إذ أن هناك هندستان آخريان ترسمان المثلث بخطوط منحنية انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث صفحة ١٥٤ المترجم

(2) Cours, II 18, III, II—19.

(3) Cours,147

بعضها إلى بعض . فإن أسمى موضوع للعلم هو تحديد وجهة النظر التى تبدو جميع الظواهر ممكنةالفهم تبعاً لها . ووجهة النظر هذه واحدة كما أن العقل نفسهواحد .

٣ — [نسبية العلم]

ربما كان من اليسير أن ينتقل المرء من هذه الفكرة الخاصة بالعلم الوضعى إلى نظرية فى المعرفة وإلى مذهب ميتافيزيقى يتسم كلاهما بالطابع المثالى . ولكن « كونت » كان لا يستطيع — ولا يرغب فى — أن يوجه نظريته فى هذا الاتجاه . وليس أدل على ذلك ، فى هذا الصدد ، من طريقته فى فهم نسبية العلم .

تُعرض هذه النسبية عادة كما لو كانت نتيجة للنقد الذى يوجَّه إلى قدرتنا على المعرفة وإلى طبيعتها وأهميتها وعلاقاتها بالموضوعات التى تعالجها . لكن « كونت » يرى أنه لا أمل البتة فى أن يفضى البحث الذى تتبع فيه هذه الطريقة إلى نتيجة ما ؛ [لأن] النظرية الوحيدة فى المعرفة التى يمكن أن تكون وضعية و « حقيقية » هى التى تُستنبط من تاريخ العقل الإنسانى . ولا تتجلى هذه القوانين الخاصة بالعقل إلا بفحص النتائج المتتابعة لنشاطه ، أى إلا بفحص عقائده وعلمه . وإذن لا يمكن إلا أن نلاحظ نسبية العلم فى أول الأمر على اعتبار أنها ظاهرة [واقعية] ، اللهم إلا إذا وجدنا فيما بعد أسباب هذه الظاهرة . ويكفى قانون الحالات الثلاث فى تحقيق ذلك ؛ لأنه يبين أن الإنسان بدأ بالبحث عن المعرفة المطلقة . وكانت الفلسفة الأولى التى اتجه إليها أولا أشد ما تكون سذاجة وطموحاً فى آن واحد . ولكن نوعاً من التطور الضرورى دعاه إلى ترك السعى وراء الحقيقة المطلقة فى صورتها اللاهوتية أولا ، ثم فى صورتها الميتافيزيقية . فإذا انتهى الإنسان إلى المرحلة الوضعية أدرك أن علمه النسبى بضرورة الأمر يقف عند حد « التنسيق العام للظواهر » ومعرفة قوانينها .

وفيما عدا ذلك فليس للاستهجان الذى يوجَّه على هذا النحو إلى البحوث الخاصة بالحقيقة المطلقة إلا طابعاً نسبياً . وهو لا يصدر أى حكم سابق على لبّ المشاكل . ولا تتخذ « الفلسفة الوضعية » أى موقف تجاه هذه المشاكل .

فهى تلاحظ فقط أن العلم قد أخذ يحذف هذه المشاكل واحدة بعد أخرى من بين تلك التى يدرسها . ومن المستحيل حقيقة أن يطبق المنهج الوضعى على المسائل التى تمس الحقيقة المطلقة . ولما كان هذا المنهج هو الوحيد الذى يستخدمه عقلنا منذ الآن فصاعداً — إذا أراد فى الأقل أن يحتفظ بالوحدة المنطقية التى تعد أسمى مطالبه — ترتب على هذا أنه يهمل هذه المشاكل فى الواقع لا أكثر ولا أقل . ويقول « كونت » : حقاً إن الفلسفة الصحيحة تنحى جميع المسائل التى يستحيل حلها ؛ ولكن « نظراً لأنها تبرر رفضها لهذه المسائل فإنها تتجنب إنكار أى شىء بصددها ، وإلا كان ذلك مناقضاً لهذا الانهيار المنظم الذى يجب أن يكون مصيراً للآراء التى لا يمكن مناقشتها » (يريد « كونت » هنا الآراء التى لاتقع تحت طائلة المناقشة الوضعية) . وستختفى المشاكل الخاصة بجوهر النفس أو بالمادة الأولى ، كما اختفت من قبل معظم المشاكل المتيـــافيزيقية التى كان « المدرسيون »[1] يضعونها لأنفسهم .

ويجب الحذر من أن ننسب — حتى إلى العلم الوضعى — طابعاً مطلقاً ، أى طابعاً نهائياً ثابتا ، وذلك تبعاً لمعنى يختلف قليلا عن المعنى السابق ؛ وإن كان « كونت » يستخدمه كثيراً . فليست القوانين التى نستطيع تحديدها حقيقية إلا بشروط خاصة . ولا يحق لنا أن نعدها قوانين حقيقية بصفة مطلقة . لقد قام البرهان على صدق قانون « نيوتن » فيما يتعلق بمجموعتنا الشمسية : ولكن هل نعلم إذا كان يصدق بالنسبة إلى كل المجموعات السماوية ؟ فلنتجنب الخلط بين العالم الذى نستطيع دراسته بالملاحظة والحساب اللذين يدعم كل منهما قوة الآخر ، وبين الكون الذى لا نكاد نعلم عنه شيئاً ، والذى تسمو فكرته عن مستوانا العقلى . وعلى الرغم من المبدأ الشهير ، ونعنى به مبدأ السبب الكافى ، فإن عدم وجود أدلة النفى لايعطينا الحق فى الإثبات ، دون أى دليل مباشر . ويقول « كونت » : إن المعانى المطلقة تبدو لى مستحيلة جداً ، إلى درجة أنه على الرغم من دلائل الصدق التى أراها فى نظرية الجاذبية فإنى لا أكاد أجرؤ على ضمان استمرارها على نحو

(١) Scolastiques : مفكرو العصور الوسطى . المترجم

ضروري ، ودون أدنى تغيير فيما يتعلق بعالمنا وحده — [أقول لا أجرؤ على ذلك] لو أمكن في يوم ما أن تبلغ ملاحظتنا الحالية درجة كبيرة من الدقة تعادل الدقة التي حققناها بالنسبة إلى « هيپارك » ، هذا إلى أنه من العسير أن نسلم بإمكان هذا الأمر (١) .

أليس من الواجب أيضاً أن يبدو لنا الثقل صفة مطلقة للأجسام (أي صفة لا تقبل التغير) ؛ لأن تغير الشكل أو الانتقال من تركيب طبيعي إلى تركيب آخر ، أو أي تحول كيميائي ، أو حتى نفس الخلاف بين حالة الحياة وحالة الموت لا تستطيع [جميعها] تعديل هذه الصفة مادامت المادة تحتفظ بجميع عناصرها ؟ إن فكرة « نيوتن » قد محت دفعة واحدة هذا الطابع الذي كان يجب أن يبدو لنا بمظهر الطابع الذي لا يمكن القضاء عليه ، وقد محته تماماً عند ما بينت أن ثقل جسم ما ظاهرة نسبية بحتة تتوقف على موضع هذا الجسم في العالم ، أو بعبارة أدق على المسافة بينه وبين مركز الأرض (٢) .

فلكي يكون علمنا الوضعي الخاص بأي جزء من الطبيعة علماً مطلقاً ، أي نهائياً ، فإنه ينبغي أن يكون تاماً . ولكن لما كانت جميع الأشياء مسببَة ومسبِبة ومساعَدة ومساعِدة (٣) ، على حد تعبير « پاسكال » ، ولما كانت جميعها يؤثر بعضها في بعض تأثيراً عاماً متبادلا ، ولما كانت جميع القوانين نسبية بعضها إلى بعض فلن يكون علمنا كاملاً مطلقاً في أي مسألة ، ولن يزودنا هذا العلم إلا بحقائق تقريبية يختلف نقصها قلة وكثرة (٤) ؛ [إذ] يمكن الكشف دائماً عن بعض الظواهر والقوانين الجديدة .

وكم من مرة وجد العلم الوضعي نفسه مضطراً إلى تعديل وتنسيق مجموعة من الآراء المكتسبة منذ زمن بعيد حتى يفسح مجالا لبعض العناصر الجديدة ؟ وهذا مجهود شاق في كثير من الأحيان . ولكن العلم لا يفكر قط في التخلص منه ؛ لأنه يعلم أنه عرضة لبذل هذا المجهود حسب تعريفه — إذا صح هذا التعبير — أي أنه يعلم أنه نسبي . والأمثلة عديدة جداً ، لا في تاريخ العلوم الطبيعية وعلوم التاريخ

(1) Cours, II, 195 — 7.
(2) Cours, II, 187.
(3) Causés, causantes, aidées, aidantes.
(4) Cours, VI , 672 -3.

الطبيعى فحسب ؛ بل فى تاريخ العلوم المسماة بالعلوم المضبوطة . ألا نسمع « مسيو هنرى پوانكاريه »[١] يصرح بالاتفاق مع « هرتز »[٢] بأنه من المستحيل، بناء على نظرية « جاليلى » و « نيوتن »[٣]، أن نكوّن فكرة تقنعنا عن القوة والكتلة .

وهكذا فالتعريفات ، بل القوانين ، التى تقررها العلوم الوضعية حقائق تقريبية فى كل عصر . وهى تعبر عن مقدار معرفتنا للظواهر . ولما كان من الممكن أن تتسع دائرة هذه المعرفة على الدوام أمكن كذلك أن تصبح الحقائق التقريبية أكثر دقة ، دون أن تصل أبداً إلى درجة الدقة المطلقة . وقد قال « ليبنز » من قبل : إن تحليل الظواهر الحقيقية يستمر إلى مالا نهاية له . وهذه الفكرة ترتبط لديه ارتباطاً وثيقاً بمذهبه الميتافيزيقى فى جملته . ونجد لدى « كونت » تعبيراً مماثلا لهذه الفكرة ، وإن كان تعبيراً وضعياً . فهو يقول : على الرغم من أن تقدم العلم الذى يدرس الطبيعة ينحصر فى الاستعاضة عن المنهج التجريبي بالمنهج العقلى إلى أكبر حد ممكن فليس من الممكن مطلقاً الوصول إلى هذه الغاية ، ولن نستطيع مطلقاً التأكيد بأن التجربة لن تأتى ببعض العناصر الجديدة التى توجب علينا تعديل البناء العلمى . وعلى هذا النحو تستخدم نسبية العلم فى حفظ التوازن بين الحاجة إلى الوحدة التى يتطلبها العقل وبين مختلف الصور اللانهائية للعالم الحقيقى الذى يدرسه هذا العقل .

وإذن فالعلم الوضعى نسبي دائماً فى واقع الأمر . أما من الوجهة المنطقية فلا يمكن إلا أن يكون كذلك . ويرجع هذا إلى سببين جوهريين . فهو يتوقف بالضرورة على « تركيبنا » وعلى « موقفنا » [٤] ، أو بعبارة أخرى يتوقف على « الفرد وعلى النوع فى تطوره . »

فهو نسبي أولا من جهة تركيبنا . وهنا يستأنف « كونت » عرض فكرة كانت عزيزة على فلاسفة القرن الثامن عشر ، وعلى « ديدور » بصفة خاصة [وهى] : لو اختلف تركيبنا لاختلفت الموضوعات التى يتخذها علمنا مادة لبحثه ، ولو كانت

(1) M. Henri Poincaré (2) Hertz
(3) Revue générale des Sciences, 30 Septembre, 1897.
(4) Discours sur l'Esprit positif, P, 15 .

لنـا أعضاء أكثر مما لدينا فى الوقت الحاضر فلربما أدركنا بعض أنواع الظواهر التى ليست لدينا عنها فكرة ما . ولو فرضنا أن الجنس البشرى أعمى لما وجد علم الفلك بالنسبة إليه . هذا إلى أن معنى أحد القوانين الطبيعية هو أن أكثر الظواهر تعقيداً وشرفا تتوقف ، باعتبار شروط وجودها ، على أشد الظواهر عموماً وأكثرها خسة . وهكذا تتوقف الظواهر العقلية على الظواهر الحيوية أولا ، ثم على جميع الظواهر التى تتوقف عليها الظواهر الحيوية . وبهذا المعنى يعد العلم إذن نسبياً إلى تركيبنا الذى يتناسب هو نفسه مع الوسط الذى نعيش فيه . ولكن بالمثل تتوقف فكرتنا عن هذا الوسط وعن هذا التركيب على القوانين العقلية التى تفرضها على العلم حاجة العقل إلى الوحدة والانسجام .

وحينئذ ينتهى « كونت » إلى القول بأن الطموح إلى التفرقة فى المعرفة العلمية بين جانب الشىء وبين الشخص [الذى يدركه] محاولة لا أمل فى نجاحها . فنحن نعلم فقط أن العلم ليس ثمرة الشخص وحده أو الموضوع وحده . ويفضى ترجيح جانب الشىء إلى « المعرفة التجريبية » . أما الغلو فى تعضيد الاتجاه المضاد فهو نتيجة « للتصوف » . ولم تفض جهود الفلاسفة لإنشاء نظرية مجردة فى المعرفة إلا إلى نتائج هزيلة . وما زال هؤلاء الفلاسفة يتبعون مبدأ أرسطو الذى صححه «ليبنز» : وهو: « Nihil est in intellectu quod non prius feurit in sensi nisi ipse intellectus. »

[لايوجد شىء فى العقل إلا إذا وجد فى الحس أولا ، باستثناء العقل نفسه] .
ونحن لا نعلم بالتأكيد سوى نقطة واحدة وهى : أن علمنا لما كان متوقفـاً بالضرورة على تركيبنا كان نسبياً بالضرورة أيضاً .

ولكن هذه الملاحظة ليست حاسمة إلى أكبر حد . لأنهـا ترينا فقط أنه لو اختلف تركيبنا لاختلف علمنـا . وفى الواقع لا يختلف تركيبنـا . ففى رأى « كونت » تظل الطبيعة الإنسانية شبيهة بنفسها فى جميع مراحل تطورها . وهذا التطور نفسه هو الذى يصبح سببـاً ؛ بل سبباً حاسماً ، فى نسبية العلم . لأنه إن لم يتغير تركيبنا فإن مجموعة أفكارنا وعلمنا تتغير بالضرورة وفقا « لموقفنا » ، أى تبعاً للنقطة التى نشغلها فى أثناء هذا التطور الذى يتم طبقاً لبعض القوانين .

فليست أفكارنا ودياناتنا وفلسفاتنا ظواهر فردية فحسب ؛ بل هى على وجه الخصوص ظواهر اجتماعية أيضاً ، وهى لحظات فى حياة اجتماعية مستمرة تتضامن جميع مراحلها . ونحن لا نعلم ، فى نوع معين من المعرفة ، إلا ما كان يتفق فى هذا الوقت مع الفلسفة التى يسلم بها الناس عامة ، ومع المعلومات المكتسبة من قبل فى هذا النوع من الظواهر وفى الأنواع الأخرى ، ومع الفروض الكبرى التى تعد صحيحة ، ومع المناهج التى تستخدم فعلا وهلم جرا . وليس من الممكن إلا أن يبدو العلم نسبياً بمجرد أن يشعر العقل الإنسانى بالتطور الذى يخضع له ، وبمجرد أن يقف على القانون العام لهذا التطور (قانون الحالات الثلاث) ، وبالاختصار بمجرد أن ينشأ علم الاجتماع . لأن مختلف العلوم تبدو حينئذ شبيهة بالظواهر الاجتماعية الكبرى التى تتغير تبعاً لبقية الحضارة .

وإذن لا يمكن مطلقاً أن تنطوى أفكارنا النظرية « التى تخضع للتقدم الاجتماعى فى جملته » على هذا الثبات المطلق الذى افترضه الميتافيزيقيون . إن حركة التاريخ المستمرة تعدل ، على مر الزمن ، المعتقدات التى تبدو أشد ما يكون ثباتاً . وتميل نظرياتنا إلى التعبير بأمانة مطردة فى الزيادة عن موضوعات بحوثنا ، أى عن قوانين الظواهر . وهكذا ننتهى إلى الفكرة القائلة بوجود حد لا يمكن الوصول إليه مطلقاً ، وهو الحد الذى نسير نحوه عن طريق الحقائق التقريبية التى تزداد دقة على الدوام .

ولسنا ببعيدين عن العصر الذى ما كان من المستطاع لنظرية من هذا القبيل أن تخرج فيه إلى حيز الوجود ، دون أن يسارع الناس إلى رفضها باعتبار أنها تدعو إلى الشك . ولم يكد يبدأ العقل الإنسانى يدرك أنه من الممكن ألا تكون الحقيقة ثابتة على الدوام [1] . فقد كان يعتقد أنه لابد من أن تظل الحقيقة هى بعينها دائماً فى نظر جميع العقول فى جميع الأزمان وفى جميع الأمكنة . وكان يبدو أنها لو فقدت هذا الطابع لوجب ألا تكون حقيقة . وهذا هو السبب فى أن الفلسفة قد أصرت إصراراً عنيفاً على السعى وراء الحقيقة المطلقة . وكان الفلاسفة

(1) Cours , IV, 675.

يعتقدون أنه لا يمكن لأية حقيقة أن تكون أكيدة إلا إذا اعتمدت ، فى التحليل الأخير ، على أساس لا يقبل التغير .

وعلى هذا النحو كان العلم معلقاً على الميتافيزيقا . وما كان لفشل هـذه الميتافيزيقا الذى تكرر ألف مرة أن يثبط همة العقل الإنساني لو لم تبين له الفلسفة الوضعية ، فى آخر الأمر، أن الحقيقة التى يستطيع الوصول إليها ،وإن كانت نسبية ، إلا أنهـا تظل حقيقة على الدوام . فلم يقض علينا أن نختار إما بين السعى وراء الحقيقة المطلقة التى لا يمكن إدراكها وإما بين انهيار جميع العلوم . ويكفى أن نفهم أن العلم الإنسانى يتطور، وأن هذا التطور يخضع لقوانين . ولن يكمل العلم أبداً ؛ بل هو فى صـيرورة مستمرة . وليس العلم « حالة » [مستقرة] ؛ بل « تقدم » [مستمر] .

وحينئذ توجد حقائق مؤقتة وزمنية إذا أجيز هـذا التعبير . وهل يقرر العلم أبداً حقائق غير تلك ؟ إن الفكرة التى كونها « هيپارك » وعلماء الفلك من الإغريق لأنفسهم عن العالم السماوى لم تكن خاطئة فى جميع نواحيها . ولقد كانت تلك الفكرة هى الحقيقة الفلكية التى تتناسب مع الشروط العامة للمجتمع الذى كانوا يعيشون فيه . وبعد بحوث الملاحظين فى القرون الوسطى، تلك البحوث التى استخدمها « قوبرنيق » امحت تلك الفكرة أمام فكرة أخرى أخذت تزداد كمالاً بفضل « نيوتن » و « لاپلاس[1] . » وربما عدلت هذه الفكرة الأخيرة بدورها ، بناء على بعض الكشوف الجديدة فى المستقبل . وبالمثل فكر الناس أن الأرض سطح مستو ثم قرص مستدير . وفيما بعد تصوروا أنها دائرة وأخيراً رأوا أنها شكل بيضاوى يدور حول أحد محوريه واليوم نعلم أنها كرة غير منتظمة .

وإذن فالحقيقة فى كل عصر هي « الاتساق المنطقى التام » أو الاتفاق بين أفكارنا وملاحظاتنا . ويتكون تاريخ التفكير الإنسانى من سلسلة متصلة من العصور التى يتبع بعضها بعضاً . فى لحظة معينة حقق العقل الوفاق بين الأمور التى يلاحظها وبين الأمور التي يعلمها . ولـكن بالتدريج لوحظت بعض الظواهر

(1) Laplace.

الجديدة ، وفسرت الظواهر المعروفة على وجه أفضل مما سبق ، وظهرت بعض الكشوف . وفى هذه الحال يصبح الانسجام بين الأفكار والملاحظات واهيا . فتشعر العقول بصعوبة مطردة فى إدخال كل المعلومات المكتسبة داخل هذا الإطار التقليدى . وأخيراً ينهار هذا الإطار . ثم يتم الاتفاق فى صورة أقرب إلى الفهم . ولكن . هذه الصورة تصبح غير كافية بدورها . وهنا تعترف «الفلسفة الوضعية» بقانون اجتماعى . فهى تقلع عن خرافة الحقيقة الثابتة . وهى لا تعد الحقيقة المسلم بها فى الوقت الحاضر صحيحة بصفة مطلقة ، ولا تعتبر حقيقة الأمس فاسدة على وجه الاطلاق . فهى « لا تسلك مسلك النقد فيما يتعلق بكل ما مضى زمنه »

ونقول فى النهاية إن نظرية العلم لا يمكن أن تكمل إذن إلا من وجهة النظر الاجتماعية . وستظل ناقصة مالم نستعض بكلمة « نحن » عن كلة « أنا » ، وبالشخص العام ، وهو الإنسانية ، عن الشخصى الفردى ، وبالتاريخ الفلسفى للعلوم عن طريقة تحليل الشعور . فإذا أردنا تعريف العلم تعريفاً كاملا وجب أن نضم شروط العلم الحيوية [البيولوجية] والاجتماعية إلى شروطه المنطقية . وفى هذه الحال وحدها يدرك المرء أن العلم فى كل عصر حقيقى ونسبى فى آن واحد ، دون أن تكون النسبية خطراً يهدد الحقيقة .

الفصل الخامس

العـــلم (٢)

الظواهر والقوانين

١ — [وحدة العلم]

ربما انحصر الكمال الذى يتجه إليه المذهب الوضعى دائماً فى أن يتمثل الإنسان جميع الظواهر المختلفة التى يمكن ملاحظتها كما لو كانت حالات خاصة لظاهرة عامة وحيدة كظاهرة الجاذبية مثلا ، وإن كان من المحتمل جداً ألا يصل هذا المذهب إلى درجة الكمال مطلقاً . فالاتحاد العميق بين الظواهر ، وإرجاع القوانين الخاصة إلى قانون عام وحيد ليسا إلا مثالا أعلى : وليس تصور هـذا المثال أمراً محظوراً علينا . وقد حدد « كونت » صيغة هذا المثال الأعلى على إثر كل من « دالمبير » و « سان سيمون » فى بدء كتابه « دروس الفلسفة الوضعية »(١) .

ولكن المؤسف هو أنه لا يمكن تحقيق هذا المثال الأعلى . [لأننا نطبق] ذكاء غاية فى الضعف على عالم غاية فى التعقيد (٢) . وطبيعى فى هـذه الحال ألا تكون للوحدة التى نقررها ، دون اعتبار للتجربة ، قيمة ما . ويبدو أن مجموعات الظواهر المختلفة تقع تحت ملاحظتنا على نحو لا يمكن معه إرجاع بعضها إلى بعض (٣) . فإذا كان الأمر كذلك فالسعى وراء الوحدة العلمية « منـاقض للعقل » . وقد انتهى « كونت » بأن وصف ذلك السعى بأنه « حلم خيالى سخيف . (٤) »

ومع هذا يتجدد ذلك الحلم الخيالى دائماً . وهناك روابط خفية بينه وبين العقل

(1) Cours, I, 4 . (2) Discours sur l'Esprit positif.p.23.
(3) Cours, II, 505 . (4) Cours, VI, 648 .

الإنسانى . ويرجع السبب فى ذلك من ناحية إلى أن الوحدة تروقه أكثر من أى شىء آخر ، كما يرجع من ناحية أخرى إلى فكرة وهمية أوجدتها — واحتفظت بها — فلسفة ذات اتجاه رياضى . فإن اختراع « ديكارت » الذى أتاح استخدام الجبر فى معالجة المسائل الهندسية كان سبباً عرضياً فى نشأة خطأ جسيم . فقد استنبط بعضهم من ذلك أنه يمكن إرجاع الفوارق « الكيفية » إلى فوارق « كمية » . وهذا هو منشأ الفكرة القائلة « بإرجاع » مختلف طوائف الظواهر بعضها إلى بعض . ولكن معنى هذا أن المرء يسىء تفسير مبدأ الهندسة التحليلية . فليس الأمر هنا بصدد إرجاع الهندسة إلى الجبر ، بل بصدد التعبير بالجبر عن الهندسة . وقد قال « كونت » — وسيقول كذلك « رينوفييه » من بعده — إن كلا من فكرة الشكل والموضع فى الهندسة ليست بطبيعتها أكثر شبهاً بالمعانى العددية من المعانى الحقيقية الأخرى . ومن الأكيد أننا ربما استطعنا أن نضع لكل ظاهرة ، ولو كانت اجتماعية ، معادلة [رياضية] لو كنا نعلم قانونها بدقة كافية ، كما هى الحال بالنسبة إلى أحد الأشكال أو إحدى الحركات (١) .

إن التحليل الرياضى أداة قوية جداً لا مثيل لها فى دراسة بعض الظواهر . ولكن لا يترتب بحال على إمكان استخدام هذا التحليل ، أنه يمكن إرجاع الظواهر إلى نموذج وحيد . كذلك لا يمكن استخدام هذه الأداة فى إرجاع الكيف إلى الكم ، وهو شىء مجرد تمام التجريد . وهذا أمر غير ممكن سواء أكان خاصاً بالكيف الهندسى أم بالكيف فى الحالات الأخرى . فلا يمكن إرجاع الظاهرة الهندسية إلى التحليل [الرياضى] المحض ، ولا الظاهرة الطبيعية إلى الظاهرة الهندسية ، ولا الظاهرة الحية إلى الظاهرة غير العضوية ، ولا الظاهرة الاجتماعية إلى الظاهرة الحيوية . ففى كل مرتبة [من هذه المراتب] يبدو عنصر كيفى جديد . وسواء استطعنا أن نضع العلاقات بين الظواهر على هيئة معادلة أم لم نستطع فإن أوجه الخلاف بينها تظل موجودة ولا يمكن اختزالها .

وما يصدق على الظواهر يصدق أيضاً على قوانينها . فلكل طائفة من الظواهر قوانينها الخاصة بها ، إلى جانب تلك القوانين التى تترتب على العلاقات بينها وبين

(1) Pol. pos. I, 481.

الطوائف الأخرى التى تعد أقل تركيباً وأشد عموماً منها (١) . وإذن يجب أن نقلع عن الفكرة القائلة بوجود قانون أسمى يمكن أن نستنبط منه جميع القوانين الأخرى . وأكثر من ذلك فليس من الأكيد أننا نستطيع الوصول فى كل علم أساسى إلى تحقيق هذه الوحدة المنشودة . فعدد القوانين التى يمكن إرجاع بعضها إلى بعض بحسب الحقيقة أكبر جداً مما يتخيله التقدير الخاطىء لقدرتنا العقلية وللصعوبات العلمية . فكيف يمكن مثلا فى علم الطبيعة أن نرجع الضوء إلى الصوت ، أو العكس بالعكس ؟ أن الاعتبارات العضوية تقف فى طريق مثل هذا الخلط فى التفكير ، إن لم تقف فى سبيله بعض الأسباب الأخرى (١) . كذلك كيف يمكن إرجاع قوانين الحياة الحيوانية إلى قوانين الحياة العضوية فى علم الحياة ؟ وكيف يمكننا فى علم الاجتماع أن نرجع قوانين المجتمع الإنسانى الذى يتضمن تاريخاً إلى قوانين المجتمعات الحيوانية التى لا تاريخ لها ؟

وإذن يهدف المنهج الوضعى إلى استخدام الملاحظة فى تحديد الصفات العامة الظواهر والقوانين بدلا من أن يتصور بطريقة منطقية أنه يمكن إرجاع هذه الظواهر والقوانين، بعضها إلى بعض ، وهو أمر مستحيل فى الواقع . وهذا المنهج يحدد أولا الصفات الآتية :

أولا : كلما أصبحت القوانين أكثر تعقيداً زاد أيضاً عدد الوسائل التى نستخدمها فى دراستها .

وهذا نوع من التعويض الطبيعى ، ولكنه ليس كافياً ؛ لأن صعوبة وضع العلم الذى يدرس الظواهر تزداد بسرعة كبيرة لا تتناسب معها زيادة عدد أساليبنا المنهجية أو قوتها . ولكننا [نرى] فى نهاية الأمر أنه لولا هذا التعويض لما استطاع أى علم أساسى على وجه التقريب الوصول إلى الحالة الوضعية . وهكذا يستخدم علم الفلك الملاحظة إلى جانب منهج الرياضة البحتة . ثم تظهر طريقة التجربة فى علم الطبيعة ، وفن اختيار المصطلحات فى الكيمياء، وطريقة المقارنة فى علم الحياة ،

(1) Cours, VI , 659 (2) Cours II ,505,

والطريقة التاريخية فى العلم الاجتماعى . وبظهور هذا العلم النهائى يصبح المنهج الوضعى كاملا .

ثانياً : كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً كانت أكثر قابلية للتعديل .

إنا لا نستطيع التأثير بحال ما فى الظواهر الفلكية . ولا تسمح معرفة قوانين هذه الظواهر ، ولو كانت تامة ، إلا بالتكهن بها . ولكننا نستطيع فى عدد كثير من الحالات أن نثير بعض الظواهر الطبيعية والكيميائية ، أو أن نوقف مجراها . ويصبح تدخلنا أشد تأثيراً من ذلك إذا كان الأمر بصدد الظواهر الحيوية » ، كما يدل على ذلك دلالة كافية ما قدمه الطب والجراحة من خير وشر . وأخيراً يبلغ هذا التدخل أقصى درجة من القوة فى الحياة الاجتماعية والسياسية . ولذا يجد الناس — ولو كانوا مثقفين — مشقة كبرى فى الاقتناع بأن الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة ، وأنه من الممكن أن تصبح السياسة موضوعاً لأحد العلوم . ويبدو أن التجربة تخبرهم، على عكس ذلك ، أن نشاط الإنسان وبخاصة نشاط العبقرى عظيم التأثير فى هذا المجال . ومع هذا فليس الأمر كذلك ، كما يبرهن عليه علم الاجتماع ، إن لم يكن وجود هذا العلم وحده كافياً فى الدلالة على ذلك . ولكن يظل من المحقق أن الظواهر الاجتماعية والخلقية هى التى يكون فيها تدخل الإنسان أكثر يسراً وأعظم تأثيراً فى آن واحد منه فى جميع الظواهر الطبيعية

ثالثاً : كلما كانت الظواهر أكثر تعقيداً كانت أقل كمالا .

ربما عجب بعضهم من أن « كونت » يلجأ إلى فكرة الكمال . ويبدو أنه كان خليقاً به أن يستبعدها على اعتبار أنها فكرة ميتافيزيقية . وسنفحص فيما بعد نظريته فى الغائية . فلنكتف بالقول بأنه إذا عد الظواهر الطبيعية ناقصة فذلك بالمعنى الذى يقول « هلمهلتز »[1] تبعاً له بأن العين أداة رديئة للابصار . فهو يلاحظ فقط أنه إذا تحققت بالفعل بعض الغايات الخاصة بسبب اجتماع عدد معين من الظواهر بطريقة طبيعية فمن الممكن تحقيق هذه الغايات نفسها على وجه

---

(1) Helmholtz

أفضل ، أو بطريقة أكثر اقتصاداً ، إذا اجتمعت الظواهر بطرق أخرى يسهل تصورها . فمجموعتنا الشمسية ناقصة بهذا المعنى. ولكنها أقل نقصاً من الكائنات الحية التي ربما أمكن أن يكون تركيبها العضوى أحسن تنسيقا مما هو عليه الآن . كذلك تعد هذه الكائنات الحية بدورها أقل نقصاً من المجتمعات التي تتعرض لجميع أنواع الاضطرابات الشاذة التي يشهد التاريخ بوجودها بما فيه الكفاية . ومما هو جدير بالملاحظة أن أشد الظواهر نقصاً هى ، على وجه الدقة ، أكثرها قابلية للتعديل ، وهى أيضاً تلك الظواهر التى لا يمكن دراستها دراسة علمية إلا فى آخر مرحلة .

٢ — [مبدأ الحتمية]

تخضع جميع الظواهر لبعض القوانين سواء ، أكانت معقدة وناقصة وقابلة للتعديل إلى حد كبير أو قليل . وهذا هو المبدأ الأسمى « والعقيدة الأساسية » للعلم وللفلسفة الوضعية . وقد حدد « كونت » صيغة هذا المبدأ على هذا النحو :

« إن جميع الظواهر، سواء أكانت عضوية أم غير عضوية ، طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية ، تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغير مطلقاً [1] . »

ولا ريب فى أن معظم العقول لم تطبق بعد هذا المبدأ على جميع الظواهر . وإنا لنرى ذلك بما فيه الكفاية ، بناء على طريقة تفكيرها فى الأخلاق وفى السياسة . ومع هذا فإن فكرتها العامة عن الطبيعة تتضمن هذا المبدأ . وهكذا يتسم ذلك المبدأ بطابع عام دعا كثيراً من الفلاسفة إلى اعتباره فكرة فطرية فى العقل الإنسانى ، أو فكرة بدائية لديه فى الأقل . وهذا تفكير خاطىء فى نظر « كونت » . فهو يرى على غرار «جون ستيوارت مل» الذى يذكر اسمه صراحة فى هذه المناسبة [2] . أن هذا المبدأ نتيجة لاستقراء بطىء تدريجى ، وهو استقراء فردى وجماعى فى آن واحد ؛ إذ لا يبدأ العقل الإنسانى باعتقاد أن هناك نظاماً ثابتاً ، إذا استثنينا بعض الظواهر التى يألفها جداً ، والتى تفجأ نظره إلى أكبر حد بسبب

(1) Cours, VI, 655.

(2) Discours sur L' Esprit positif . P. 17.

اطرادها . أضف إلى هذا أن أفكاره (اللاهوتية أو الميتافيزيقية) تحجب عنه مدة طويلة وجود هذه القوانين ،حتى بعد أن توقفه الملاحظة عليها ، إلا إذا وجه نظره إليها . حقاً توجد « البذور الأولى » لهذا المبدأ منذ الوقت الذى بدأ فيه العقل الإنسانى بأداء وظيفته ؛ إذ أن سلطان الفلسفة اللاهوتية لم يستطع أبداً أن يكون سلطاناً مطلقاً . ولكن لا تنمو هذه البذور إلا ببطء شديد ، كما هى حال المنهج والأفكار العلمية نفسها .

ولم يبدأ الاستقراء الذى يعتمد عليه هذا المبدأ بأن يكون متين الأساس إلا عندما ثبت صدقه نهائياً بالنسبة إلى طائفة كبيرة من الظواهر الهامة ، أى عند ما أنشىء علم الفلك الرياضى . وفى هذه الحال أمكن التنبؤ على نحو يقينى تماماً ببعض الظواهر الهامة جداً من الناحيتين النظرية والعملية . فلم يعد هناك أى مجال للشك فى أن قوانينها لا تقبل التغير . ومنذ ذلك الحين وجب أن يمتد هذا المبدأ بطريق القياس إلى بعض طوائف الظواهر الأشد تعقيداً ،حتى قبل أن تصبح معرفة القوانين الخاصة بها ممكنة . ولكن هذا « التنبؤ المنطقى الغامض » ظل فى نظر « كونت » تافهاً وعقيماً ؛ [إذ] لا جدوى فى أن نتصور عن طريق التفكير المجرد أنه من الواجب أن تخضع طائفة خاصة من الظواهر لبعض القوانين . ولا تستطيع هذه الفكرة الجوفاء الغلبة على المعتقدات اللاهوتية والميتافيزيقية التى وجدت فى قوة العادة حليفاً لها . فلكى يقرر مبدأ القوانين حقيقة فى طائفة من الظواهر يجب أن يكون المرء قد كشف بالفعل عن قوانين هذه الطائفة وبرهن عليها .

ومن ثم ففى حين أن مبدأ القوانين يعد أساساً لإمكان نشأة العلم فى نظر المذاهب الفلسفية المنطقية ، نجد على خلاف ذلك فى مذهب « كونت » أن تقدم العلم الوضعى هو الذى يقرر مبدأ القوانين شيئاً فشيئاً ، والذى يقوده فى النهاية إلى الصورة العامة التى نراه عليها فى الوقت الحاضر . فحتى إنشاء علم الاجتماع لم يكن هذا المبدأ عاماً بالفعل ؛ لأن الناس كانوا لا يتصورون أن الظواهر الاجتماعية والخلقية تخضع لقوانين ثابتة . ولكن لما تم النصر الأخير للتفكير الوضعى «لم يلبث هذا المبدأ الكبير أن اكتسب عموماً حاسماً، وأمكن تحديده على اعتبار

أنه ينطبق على جميع الظواهر بصفة عامة » . ولا ريب فى أننا لم نلاحظ فى كل طائفة [من الظواهر] سوى عدد قليل منها ، وأننا نؤكد سلفاً أن ما يصدق على هذا العدد يصدق بالنسبة إلى جميع الظواهر دون التحقق من ذلك . ولكننا نرى أن القوانين التى نجهلها توجد على الرغم من جهلنا إياها . ونحن نخضع فى ذلك لنوع من « القياس الذى لا يمكن مقاومته » والذى لم يكذبه الواقع أبداً .

وهكذا « فالعقيدة الأساسية الأولى فى الفلسفة الوضعية بأسرها — أى المبدأ القائل بخضوع جميع الظواهر الحقيقية لقوانين ثابتة — لا تترتب بالتأكيد إلا على استقراء ضخم ، دون أن يمكن استنباطها حقيقة من أى معنى كلى[1] . » وهذا الاستقراء الضخم هو المجموع التدريجى لضروب الاستقراء التى تمت تباعاً فى كل طائفة من الظواهر . وربما لم يكن من التناقض على وجه الدقة ألا تكون طائفة خاصة من الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة كشأن الطوائف الأخرى . ولكننا نعلم منذ نشأة علم الاجتماع أن جميع طوائف الظواهر تخضع فعلا لهذه القوانين .

ونحن نقف على القوانين بالتجربة تارة ، وبالاستدلال تارة أخرى . وليس لاختلاف المصدر هنا أى تأثير فى يقيننا أو فى القيمة الفلسفية لهذه القوانين . وفى كل علم من العلوم الستة الأساسية نجد أمثلة لهذين الاتجاهين المتضادين اللذين يكمل كل منهما الآخر . [وقد قال كونت] : « ليست العبقرية فى كشف « كپلر » أدنى مرتبة منها فى كشف « نيوتن » . إن القوانين المبدئية فى الميكانيكا ؛ بل فى الهندسة أيضاً ، تعتمد على الملاحظة وحدها . وينحصر الكمال المنطقى فى استخدام إحدى هاتين الطريقتين لتأكيد ما وجب العثور عليه بالطريقة الأخرى . ولكن إحداها تكفى عندما تتوافر جميع الشروط التى يتطلبها المنهج[2] . » وكيف يمكن اعتبار القوانين التى نحصل عليها بالاستقراء أقل يقيناً من القوانين التى نحصل عليها بالقياس إذا كان مبدأ القوانين نفسه يعتمد على الاستقراء ؟

---

(1) Lettre à M Papot, 8 Mai 1851 (Coerrespondance inédite d'A. Comte' Ire série p. 139. Paris 1903. Société positiviste).

(2) Cours, VI, 662.

٣ — [نقد مبدأ الغائية]

كلما تصورنا أن مختلف أنواع الظواهر تخضع لقوانين ثابتة ضعف الإيمان بالأسباب الغائية واتجه إلى الاختفاء . إن العقل يتخيل الأسباب الغائية لـكى يفسر بها بعض التراكيب الخاصة للظواهر الطبيعية . ومتى عرفت القوانين الخاصة بهذه الظواهر أصبح ذلك التفسير غير مجد ، ولم يجد من يتداوله . وهو ينتهى إلى نفس المصير الذى تنتهى إليه الفلسفة للاهوتية والميتافيزيقية فى جملتها ، وهى الفلسفة التى يعد جزءاً منها .

وعلى وجه العموم تعد نظرية الأسباب الغائية مبدأ تنشأ على أساسه المذاهب الدينية . وأكثر من ذلك استنبط بعضهم منه حجة خاصة للبرهنة على وجود الله . ويلاحظ « كونت » أن هذه الحجة نتيجة من باب أولى لهـذه المذاهب . فما دام الإنسان يعتقد أن الآلهة أو الإله يؤثر فى الطبيعة تأثيرا مستمراً ، فليس فى حاجة إلى اعتبار الأسباب الغائية لـكى يبرهن على صحة عقيدته؛ بل إنه لا يفكر فى استخدامها. وفيما بعد ، أى عندما تسرب الوهن إلى الفـكرة الدينية عن العالم ، وعندما ابتعد الإله عن الـكون حتى لم يعد سوى سلطان يملك ولا يحـكم ، شعر الناس فى هذه الحال بالحاجة إلى البرهنة على وجوده ، وأصبح نظام الطبيعة حجة [على وجوده] . فالاستعانة بالأسباب الغائية فى هذه الناحية أحد الأعراض التى تدل على ضعف الروح الدينية [١] : فتلك إذن نظرية ميتافيزيقية بأدق معانيها .

ومهما يكن من شىء ، فإن التجربة تشهد ببطلان هذه النظرية . إن العلم الوضعى لا يقرر ضرورة النظر إلى العالم ، كما لو كان نتيجة لذكاء لا حد لقدرته [٢] .

---

(١) وجه المغالطة هنا شديد الوضوح ؛ لأن الديانات الموحىٰ بها قد استخدمت هذه الحجة فى بدء ظهورها . المترجم

(٢) وتلك مغالطة أخرى . وربما كانت هذه الروح هى الغالبة فى أواخر القرن التاسع عشر عندما اعتقد كونت أن العلم قد أدرك غايته . ولـكن تقدم الـكشوف العلميـة فى القرن العشرين حد من طموح العلم ، واتجه معظم العلماء إلى الاعتراف بوجود هذا الذكاء الذى لا حد لقدرته . المترجم

مثال ذلك أن المعرفة العلمية لمجموعتنا الشمسية قد بينت على نحو ملموس جداً ، وفى عدد كبير جداً من الحالات ، أن عناصر هذه المجموعة لم تكن بالتأكيد منسقة على أفضل وجه ، وأن العلم يتيح لنا أن نتصور إمكان تنسيقها على نحو أفضل مما هى عليه (١) . إن علماء الفلك يعجبون بالنظام الغائى الطبيعى فى التركيب العضوى للحيوان . ولكن علماء التشريح الذين يعلمون جميع ضروب النقص فى هذا التركيب يتجهون فى إعجابهم إلى نظام الأجرام السماوية . أما فيما يمس الحيوانات فإن الإعجاب الأعمى يدهش مسحوراً أمام التراكيب المعقدة التى يبدو ضررها بديهياً ، كما هى حال العين والمثانة وهلم جراً (٢). ولكن « هذا نوع من الاستعداد الذى يكاد يكون عاماً لدى علماء وظائف الأعضاء،وهو أنهم يستنبطون من جهلهم نفسه عدداً كبيراً من البواعث التى تدعوهم إلى الإعجاب بالحكمة العميقة التى تنطوى عليها عملية عضوية يصرحون بأنهم لا يستطيعون فهمها . »

وحقيقة إن النظام الطبيعى الذى يغلو هؤلاء فى مدحه غاية فى النقص . وإنا لا نجد مشقة فى أن نتصور نظاماً أفضل وأسمى منه . ويقول « كونت » : إن منتجات الإنسان ، ابتداء من أتفه الأجهزة الآلية حتى النظريات السياسية ، تفوق على وجه العموم كل ما يمكن أن يفضى إليه تدبير الطبيعة من أكمل الأشياء . وهى تفوقه إما من جهة مناسبتها لحاجاتنا وإما جهة عدم تعقيدها(٣) . ولو جرؤ علماء الهندسة والطبيعة « الذين أعدوا إعداداً كافياً » فى عصرنا « على أن يجعلوا فكرة إنشاء جهاز حيوانى جديد موضوعاً مباشراً لتدريبهم العقلى » لفعلوا خيراً مما تفعل الطبيعة . وتحلو « لكونت » هذه الفكرة الخاصة بإنشاء كائنات حية صناعية . وكثيراً ما عاد إليها (٤). وهو يرى أن مثل هذه الأفكار الخيالية قد تعود بالنفع على علم الحياة ، حتى يمكن سد الفراغ بين مختلف الكائنات العضوية المعروفة بكائنات عضوية متوسطة على نحو تسهل معه المقارنة بينهما،وبحيث تكون سلسلة

---

(1) Cours ,II, 36. (2) Cours ,III, 362. (3) Cours ,VI, 833.

(٤) وتلك فكرة صبيانية أثبت العلم عجزه عن تحقيقها حتى الآن . المترجم

الـكائنات الحية أكثر تجانساً واتصالاً (١) . وهذا فى الحقيقة ما حاول « بروكا »(٢) القيام به عندما بذل جهده فى عقد الصلة بين الإنسان وبين الحيوانات الثديية الأخرى ، بأن افترض وجود قرود بينه وبينها . ومنذ عهد قريب استخدم « دِلاج » فـكرة خيالية شبيهة بتلك فى كتابه « رسالة فى علم الحيوان » .(٣)

ولا يدع « كونت » أى مناسبة دون أن يسخر من « الإعجاب الغبى » الذى يبديه هؤلاء الذين يعتقدون أن الطبيعة قد فعلت كل ما فى طاقتها « من أجل الأفضل » ، أو أن حكمة تدل على العناية قد نظمت كل شىء فى الطبيعة . ولـكننا نستطيع مفاجأة « كونت » هو الآخر متلبساً بجريمة الإعجاب : وهو لا يعجب ، دون ريب ، بالظواهر الفلـكية أو الحيوية ، بل يعجب بهذه الطائفة من الظواهر التى ملـكت عليه لبه ، أى بطائفة الظواهر الاجتماعية . فقد كتب : « لن يستطيع المرء أن يعجب إعجاباً كافياً مشبعاً بعاطفة الاحترام بهذا الاستعداد الطبيعى العام الذى كان الأساس الأول لـكل مجتمع (٤) . » [وكتب] فى موطن آخر : « هل من المستطاع حقاً أن يتصور المرء من بين جميع الظواهر الطبيعية منظراً أشد سحراً من تلك الـكثرة الهائلة من الأفراد الذين يتجهون اتجاهاً منتظماً ومستمراً صوب هدف واحد ... ؟ »(٥)

ومع هذا فليس ثمة تناقض هنا . فحقيقة على الرغم من أن « كونت » يقول بضرورة قبول الاعتبارات الغائية تمام القبول أو رفضها تمام الرفض ، فإنه لا رفضها هو نفسه رفضاً باتاً كما يبدو فى الوهلة الأولى .

فالشىء الذى رفضه صراحة هو الغائية بمعناها اللاهوتى أو الميتافيزيقى : تلهج السموات بمجد الإله(٦) . فهو لا يقبل أن « يفسر » المرء النظام الطبيعى بحكمة خارقة للطبيعة . ولـكنه لا ينكر قط الغائية التى كان يطلق عليها « كانت » اسم الغائية الداخلية . وهذه الغائية ـ أو بعبارة أدق العلاقة السببية المتبادلة ـ تظهر فى الـكائنات الحية التى يكون فيها

(1) Cours ,III, 339 , 3 65
(2) Broca
(3) Delage, Tsité de Zoologie
(4) Cours ,IV, 452
(5) Cours ,IV, 470
(6) Coeli enarrant Die gloriam

المجموع الكلى والأجزاء وسائل وغاية على التبادل . فالشجرة لا تستطيع البقاء دون الأوراق ، كما أن الأوراق لا تستطيع البقاء أيضاً دون الشجرة . ويعبر « كونت » عن هذه الفكرة بعبارات تكاد تكون هى بعينها العبارات التى استخدمها « كانت » ، على الرغم من إنه كان يجهلها . فهو يقول: « سيقلع المرء عن تعريف أحد الكائنات الحية باجتماع أعضائه ، كما لو كانت هذه الأخيرة تستطيع الوجود متفرقة ... إن الفكرة العامة عن الكائن فى علم الحياة تسبق دائماً فكرة الأجزاء أيا كان نوعها . أما فى علم الاجتماع الذى تكون فيه علاقات الأجزاء بالكل أقل قوة ، وإن كانت أوسع مدى ، فسيكون تعريف الإنسانية بالإنسان بدعة خطيرة ... فيجب بالأحرى ، فى علم الحياة ، ألا يتصور المرء « الكل » تبعاً للأجزاء[1] . »وبمجرد أن نرتقى إلى ما فوق العالم غير العضوى يصبح الشرط الأول فى دراسة الظواهر هو فكرة « التضامن » بين هذه الظواهر ، وذلك فى علم الحياة أولا ثم فى علم الاجتماع . وهذا « التضامن » مقابل للغائية الداخلية لدى « كانت » .

أضف إلى هذا أنه لا يمكن الاحتفاظ دائماً بالتفرقة بين الغائية الداخلية والغائية الخارجية . فلن نؤكد مطلقاً أن بعض الكائنات قد خلق من أجل بعض الكائنات الأخرى ، وإلا لكان ذلك « تفسيراً » لاهوتياً من الطبقة الأولى . ولكننا نلاحظ ، من وجهة نظرنا العلمية ،أن الكائنات العضوية لا تحتاج فى بقائها إلى تركيب داخلى خاص فحسب ؛ بل تحتاج أيضاً إلى نوع من التوازن بين الشروط الخارجية »[2]. فوجودها يتوقف فى كل لحظة على تركيبها و « بيئتها » فى آن واحد . وتنسب هذه الكلمة التى قدر لها هذا النجاح الكبير إلى « كونت » ، كما تنسب إليه نظرية البيئات التى أذاعها « تين » . ولا ريب فى أنه استوحى هذه الفكرة من « منتسكيو » وأتباعه من ناحية ، ومن بحوث « لا مارك » وعلماء الحياة المعاصرين له من ناحية أخرى . كذلك كانت بحوث « بيشا » الشهيرة « فى الحياة

(1) Pol. Pos. I .641

(٢) يمكن أن نعترض على « كونت » هنا ،ونقول من أين يأتى كل من هذا التركيب الداخلى الخاص وهذا التوازن ؟

والموت » مصدر وحى له . ولـكن « بيشا » ألح بصفة خاصة فى بيان التضاد بين الـكائن الحى وبين قوى العالم غير العضوى التى تضغط عليه من كل جانب . وعلى عكس ذلك فكر « كونت » فى أن نفس وجود الكائنات الحية دليل على الانسجام الكافى بين التركيب العضوى لهذه الـكائنات وبين البيئة(١) . ولا نستطيع أن ننكر على « كونت » أنه صاحب الفضل فى تعميم الفكرة التى طبقها « منتسكيو » بصفة خاصة على الظواهر الاجتماعية ، والتى طبقها « لا مارك » و « بيشا » على الظواهر الحية على وجه الخصوص . وقد قال « كونت » متعذراً عن المعنى الجديد الذى يستخدم فيه هذه الـكلمة: « إنى أستخدم كلمة « بيئة » لا للدلالة فقط على هذا الوسط السائل الذى يغمر الـكائن العضوى ؛ بل للدلالة بصفة عامة على المجموع الكلى للظروف الخارجية من أى نوع كان ، وهى تلك الظروف الضرورية لوجود كل كائن عضوى معين(٢) . »

فإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا إذن إن « كونت » لم يرفض نظرية الأسباب الغائية ، وإنما حورها فقط . وقد صرح هو نفسه بذلك فى رسالته التى كتبها فى سنة ١٨٢٢ [فقال] : « إن علماء وظائف الأعضاء قد حولوا نظرية الأسباب الغائية إلى مبدأ شروط الوجود . » والفلسفة الوضعية تستحوذ على الآراء العامة التى ابتكرتها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية فى مبدأ الأمر « ولـكن بشرط أن تحور هذه المعانى تحويراً مناسباً . » فكما أن الفكرة العلمية عن القوانين الرياضية للظواهر كانت وليدة الفـكرة الميتافيزيقية الفيثاغورية عن القوى الخفية للأعداد ؛ كذلك ينجم المبدأ العلمى القائل بشروط الوجود عن فرض الأسباب الغائية(٣) .

وهناك مثال يتيح لنا ملاحظة هذا التحول فى أثناء حدوثه بالفعل . فإن ثبات المجموعة الشمسية يجعل وجود الأنواع الحية على [سطح] الأرض ممكنا .

---

(١) نرى هنا أن فـكرة الانسجام ليست فى الحقيقة إلا تلك الغائية الخارجية التى يحاربها كونت . المترجم

(2) Cours , III ,235.

(3) Pol. pos. Appendice, P. 117.

وقد يبدو أن هذا مثال جيد للغائية . ومع هذا فإن ذلك الثبات مجرد نتيجة ضرورية لبعض الظروف التي تتميز بها مجموعتنا ، طبقا للقوانين الميكانيكية للعالم[1] : كالصغر المتناهي لكتل الكواكب بالنسبة إلى الكتلة المركزية وتقارب مراكز أفلاكها ، والتفاوت الضئيل المتبادل بين ميل مجال دوران كل منها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى الخ . ولما كنا نوجد بحسب الواقع وجب أن تكون المجموعة التي ندخل في تركيبها منظمة على نحو يسمح بهذا الوجود . [ويقول كونت] : «وحينئذ يمكننا إرجاع السبب الغائي المزعوم هنا — كما يمكننا إرجاعه في جميع الظروف المماثلة — إلى هذه الملاحظة الصبيانية : ليس هناك أجرام سماوية مأهولة سوى الأجرام التي يمكن أن أن تكون مأهولة . وبالاختصار نرجع إلى مبدأ شروط الوجود الذي يعد تحولا علمياً لنظرية الأسباب الغائية ، والذي يفوق هذه الأخيرة في أهميته وفي النتائج التي تترتب عليه بكثير[2] . »

فإذا أريد تحديد صيغة هذا المبدأ وجب الالتجاء إلى التفرقة العامة التي قررها « بلا تقيل » بين وجهة نظر الاستقرار وبين وجهة نظر التطور .

فكل كائن ذي نشاط ـ وكل كائن حي ، على وجه الخصوص ـ يمكن تحليله بناء على هاتين الوجهتين من النظر . فتحليل الاستقرار ينظر إلى عناصر هذا الكائن من جهة العلاقات التي تصلها وترتبط بعضها ببعض . أما تحليل التطور فيكشف عن قوانين تطورها الذي يدل على تضامنها . والتحليل الأول من اختصاص عالم التشريح . أما التحليل الثاني فمن اختصاص عالم وظائف الأعضاء . ومن الواضح أن هذين التحليلين يكمل كل منهما الآخر ؛ بل لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر . مثال ذلك أن عالم التشريح يسير دائماً على هدى « الملاحظات العضوية » . وبالمثل لا يوجد علم وظائف الأعضاء الوضعي دون معلومات تشريحية .

---

(١) ليس ذلك كافياً في حل المشكلة ؛ إذ للمرء أن يتساءل فيقول : ومن أين جاءت هذه الظروف والقوانين ؟ . المترجم

(2) Cours , II . 26 - 27.

وعلى هذا النحو يقرر تحليل الاستقرار قوانين الاقتران فى الوجود . ويقرر تحليل التطور قوانين التتابع أو الحركة . وليس مبدأ شروط الوجود شيئاً آخر سوى الفكرة العامة المباشرة عن الانسجام الضرورى بين هذين التحليلين ، أى سوى الاتفاق بين هذين النوعين من القوانين [1] . وحقيقة لو لم يتم هذا الاتفاق لما استطاع أى كان حى ، أو أى مجموعة أو نظام طبيعى من الظواهر ، أن يستمر فى البقاء . فمن جهة الموضوع يفسر هذا المبدأ استمرار الكائنات فى الوجود ، أما من جهة الشخص [الذى يدرك هذا الموضوع] فإنه يعبر عن إمكان العلم .

ولماذا يقول « كونت » إن هذا المبدأ يفوق نظرية الأسباب الغائية فى أهمية نتائجه بكثير ؟ ذلك بأن هـــذه النظرية تزعم أنها « تفسر » . فإذا أرجعت الاستعدادات الطبيعية إلى حكمة العناية الإلهية فإنها تعفينا من البحث العلمى على نحو ما ، أو لا تتطلبه فى الأقل . وعلى عكس ذلك يرتبط مبـدأ شروط الوجود ارتباطاً وثيقاً بالفكرة العلمية عن الظواهر الطبيعية . وهو لا يتضمن سوى وجود القوانين . وهو يقرر فقط وجود علاقات مستمرة بين هذه القوانين التى تؤكد التجربة صدقها ؛ لأن الكائنات تستمر فى البقاء وتتوالد . وبالاختصار يسمح لنا هذا المبدأ فى كل موطن بربط قوانين التتابع بقوانين الاقتران فى الوجود . وربط القوانين بعضها ببعض هو الوظيفة الجوهرية للعلم . فبوساطة هذا المبدأ لا نفهم فحسب أن المراحل المتتابعة لنوع ما من التطور الطبيعى يتضامن بعضها مع بعض ؛ بل يصبح هـذا التطور معقولا فى جملته عن طريق العلاقة التى تربطه بشروط الاستقرار المقابلة له . وبفضل نسبية العلم — أو بفضل التأثير العام المتبادل بين جميع الظواهر إذا فضلنا هذا التعبير — يدفع مبدأ شروط الوجود العقل الإنسانى إلى نوع من البحث العلمى الذى يزداد دقة على الدوام ، دون أن يبلغ مرتبة الكمال مطلقاً .

ولقد وصف فلاسفة القرن الثامن عشر — الذين كان يعرفهم « كونت » معرفة جيـدة — الخطوط الرئيسية لتحول نظرية الأسباب الغائية إلى الفكرة

(1) Cours III, 366.

الوضعية وصفاً واضحاً جداً . وهؤلاء الفلاسفة هم « ديدرو » و « هيوم » و « دلباخ » . فمثلا يقول « هيوم » [1] : « من العبث أن نلح فى بيان وظائف الأجزاء فى الحيوان أو فى النبات ، وفى بيان كيف تتكيف هذه الوظائف بعضها ببعض على نحو يدعو إلى الدهشة . إنى أود أن أعلم كيف يستطيع حيوان ما الاستمرار فى البقاء دون هذا التكيف . ألا نرى أنه لا يلبث أن ينفق إذا اختفى هذا التكيف ، وإذا تشكلت المادة التى كان يتركب منها بصورة أخرى ؟ » ويقول « دلباخ » [2] : « ما كان لهذه الكائنات المركبة أن توجد فى صورتها الحالية لو لم تؤد أجزاؤها وظائفها على النحو الذى تؤديها عليه الآن ، أى لو لم تكن منسقة على نحو تتبادل معه العون فيما بينها . فإذا عجب المرء من أن قلب الحيوان وفمه وعينيه وشرايينه وهلم جرا تؤدى وظائفها على النحو الذى تؤديها عليه الآن ، كان معنى هذا أنه يعجب من وجود شجرة أو حيوان ما . وما كان لهذه الكائنات أن توجد ، أو ما كان لها أن توجد على النحو الذى توجد عليه ، لو لم تؤد وظائفها على الصورة الحالية ، وهذا هو ما يقع عند ما تموت هذه الكائنات [3] . »

وقد نسب « كونت » لنفسه هذا النقد لنظرية الأسباب الغائية . ولكنه لما كان أميناً على شعاره [القائل بأن] « الإنسان لا يهدم شيئاً إلا لكى يضع مكانه شيئاً آخر » ، زعم أنه يستميض عن هذه النظرية الميتافيزيقية بمبدأ وضعى يحتفظ بعناصرها التى تتفق مع المنهج العلمى . وهذا هو مبدأ شروط الوجود . فبفضل هذا المبدأ ، وبسبب هذا الأمر وهو أن عضواً معنياً يدخل فى تركيب كائن حى خاص ، يساهم هذا العضو بالضرورة فى جملة الأفعال التى يتألف منها وجود هذا الكائن . وهو يساهم فى ذلك بطريقة محددة ، وإن كان من المحتمل أن تكون هذه الطريقة مجهولة ؛ فلا وجود لعضو دون وظيفة ؛ كما أنه لا وجود لوظيفة دون عضو . ولكن لا يترتب على هذا بحال ما أن جميع الأفعال العضوية تتم على أكمل وجه يمكن أن نتخيله . مثال ذلك أن تحليل الحالات المعتلة يبرهن -

(1) Dialogues sur la Religion naturelle, VIII. (trad. fr. David p. 252.)
(2) d'Holbach. (3) Système de la nature, II, 167.

على أن فائدة كل عضو فى حالة الصحة بعيدة جداً عن تعويض الاضطراب الذى يحدثه فى الحالة العامة للجسم . [ويقول كونت] : « إذا كان كل شىء منظماً بالضرورة على نحو يستطيع معه الوجود داخل حدود معينة فمن العبث أن نبحث فى معظم المركبات الموجودة بالفعل عن أدلة تبرهن على وجود حكمة أسمى من الحكمة الإنسانية ؛ بل مساوية لها [1] . »

ولما طبق « كونت » هـذه الاعتبارات على كل الظواهر المعروفة لدينا انتهى على وجه التقريب إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها « كورنو » [2] فيما بعد ؛ [وهى] : لما كانت الطبيعة تستمر فى الوجود ، ولما كانت ممكنة الفهم، ولما كانت تنطوى على قوانين أدى ذلك إلى تقرير نظام طبيعى [3] . ألا تفضى فكرة القانون نفسها مباشرة إلى فكرة مساوية ،وهى الفكرة القائلة بوجود نظام تلقائى ؟ لكن « هذه النتيجة ليست أكثر إطلاقاً من المبدأ الذى تترتب عليه [4] » لأن التجربة التى تكشف لنا عن هذا النظام ترينا كذلك أنه نظام ناقص ، وأن نقصه يزداد كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً . فكلما تحققت الشروط الضرورية والكافية فى إمكان وجود مركب طبيعى وجد هذا المركب حقيقة ، هذا ولو كان مليئاً بضروب النقص . « ولا ريب فى أن هناك وجه شبه قوى من جهة النتائج بين الضرورة التى تربط مجموعة من الحوادث على نحو لا مفر منه ، وبين الخطة المقصودة التى توجهها [5] . » ولكن إذا ثبت وجود الضرورة فلا حاجة إلى افتراض وجود الخطة . ومن ثم فإن مبدأ شروط الوجود يجعل هذا الافتراض غير مجد عندما يبين أن كل « شىء ضرورى » هو فى الوقت نفسه « شىء لا مفر منه » .

وتشعرنا هذه النظرية بأنها تنطوى على اتجاهين مختلفين . فمن جانب لما كان « كونت » أميناً على روح فلسفته رفض ما يزعم أنه يتجاوز نطاق التجربة ، أي رفض الفرض الميتافيزيقى الخاص بالأسباب الغائية وبالتفاؤل . ومن جانب آخر

---

(1) Cours, III, 363 – 4.
(2) Cournot.
(3) Pol. pos . 11,42.
(4) Cours ,IV, 274.
(5) Pol. pos. IV . Appendce p . 25.

يريد « كونت » تفسير نظام الطبيعة الذى يعد أمراً واقعياً . فمهما كان هذا النظام ناقصاً فإنه لا يتضمن وجود القوانين فحسب ؛ بل يتضمن كذلك نوعاً من الانسجام المستمر بين هذه القوانين . [وقد قال كونت] : « إن الحاضر ملىء بالماضى وهو يحمل المستقبل بين ثناياه . » ويفسر مبدأ شروط الوجود استمرار هذا النظام ، أو ذلك فى الأقل بالقدر الذى يحتاج فيه هذا الاستمرار إلى التفسير من وجهة النظر الوضعية ؛ لأنه ينص على أن قوانين التطور تتفق ، فى كل موطن وبحسب الواقع ، مع قوانين الاستقرار ، وعلى أن « التقدم نوع من تطور النظام » . ولا يرتكز مبدأ شروط الوجود على فكرة منطقية سابقة أكثر مما يرتكز عليها مبدأ القوانين ؛ بل يعتمد مثله على أساس « استقراء ضخم » وهو يشبهه كذلك فى أنه لا يكتسب كل أهميته إلا بعد إنشاء علم الاجتماع وبعد إنشاء الفلسفة الوضعية .

أليس هناك ما يغرينا بأن نرى فى هذه النظرية صورة من المذهب المثالى الشبيه بمذهب « ليبنز » ، وقد انعكست فى التفكير الوضعى ؟ فكما أن « ليبنز » يقيم المذهب الميكانيكى[1] على مذهب ديناميكى[2] أكثر عمقاً منه ؛ كذلك يكمل « كونت » مبدأ القوانين بمبدأ شروط الوجود . حقاً إن الفارق الكبير بين هاتين النظريتين هو نفس الفارق الذى يفصل بين التفكير الوضعى والتفكير الميتافيزيقى . ولكن لا يحول هذا دون أن تفضى كلتا النظريتين إلى حلول متماثلة ومتقابلة لنفس المشكلة ، وإن كانت الأولى تحلها بطريقة قياسية ، والثانية بطريقة استقرائية .

٤ — [نسبية القوانين]

يجب النظر إلى جميع القوانين الطبيعية ، أيا كان نوعها ، على أنها قوانين ثابتة على نحو لا مجال للشك فيه ، وسواء أكان الأمر بصدد القوانين الرياضية أم بصدد القوانين الاجتماعية . فلو استطعنا أن نتصور ، ولو فى حالة واحدة ، أن الظواهر متى أثرت فيها شروط متشابهة تماما فإنها لا تبقى على حالها لا من حيث الجنس وحده ؛

(1) Mécanisme.

(2) Dynamisme.

بل من حيث الدرجة أيضاً لاستحال وجود أى نظرية علمية[1] . فهذا المبدأ هو الشرط الضرورى فى إمكان « التنبؤ بالمستقبل » . وهو ، تبعاً لذلك ، شرط فى إمكان العلم الوضعى . وسيطلق « كلود برنارد » على هذا المبدأ اسم « مبدأ الحتمية المطلق للظواهر » . [ولكن] « كونت » لا يسلم بوجود أى شىء مطلق . ومع هذا فإنه يرى أن ثبات القوانين لا يحتمل أى استثناء .

ويمكن التحقق من هذا الثبات بطريقة مباشرة فيما يتعلق ببعض القوانين ؛ إذ من الممكن أن تتشكل بصيغة رياضية . مثال ذلك قوانين الميكانيكا والقوانين الفلكية وقوانين علم الطبيعة . وعلى عكس ذلك توجد بعض القوانين التى لا يمكن تطبيق الأعداد عليها ، والتى لا تسمح بأن توضع على هيئة معادلات ، وهذا هو شأن قوانين علم الحياة . وبديهى أن هذا راجع إلى أنها معقدة . [ويقول كونت] : ليس من المستطاع أن نعزل بدقة تامة كل سبب من الأسباب الأولية التى تساهم فى إيجاد ظاهرة عضوية بعينها ؛ وإلا فإن كل الدوافع تحملنا على اعتقاد أن هذا السبب يبدو مزوداً فى بعض الظروف المحددة بنفوذ ومقدار من التأثير الثابتين تماماً ، كما نرى ذلك فى الجذب العام[2] ، فلكل ظاهرة أولية رسمها البيانى الرياضى.

وحينئذ لو استطعنا الصعود فى جميع الحالات إلى الظواهر الأولية لأمكننا ، دون ريب ، أن نحددها هى الأخرى فى صيغة القانون الرياضى . وبهذا المعنى يمكن تطبيق التحليل الرياضى ، من جهة المبدأ على جميع ظواهر الكون دون استثناء . ولكن يكاد يستحيل علينا دائما أن نحلل الظواهر التى تقع عليها ملاحظتنا إلى ظواهر أولية . وإذا لم يكن هذا التحليل مستحيلا فإن العملية المضادة ، وهى التركيب — أو إعادة التأليف بين الظواهر الأولية — تتجاوز مقدرتنا الرياضية إلى حد كبير . إن الظواهر الوحيدة التى نطبق عليها التحليل دون مشقة كبرى ، هى أقل الظواهر تركيباً ، أى هى الظواهر الهندسية والميكانيكية . وتزداد الصعوبة بسرعة كبيرة تبعاً لزيادة التعقيد فى الظواهر الفلكية والطبيعية وفى الظواهر الكيميائية على وجه الخصوص . فإذا انتهينا إلى عالم الطبيعة الحية لم نستطع الوقوف ، بحال ما،

(1) Cours ‘ III ‘ 325. (2) Cours, I, 128—9.

على الظواهر الأولية ؛ [إذ] أن الظواهر التى تقع تحت ملاحظتنا معقـدة تعقيداً لا نهاية له على وجه التقريب ، وهى ترتبط ، بفضل التضامن البيولوجى ، ارتباطاً وثيقاً جداً ببعض الظواهر الأخرى التى ليست أقل تعقيداً منها . فهى مركبات تترتب على مركبات أخرى . وتوجد كل من هذه وتلك فى حالة عدم استقرار مستمر ، وتؤثر كل منهما فى الأخرى . وحينئذ فإذا كان حقاً أن نفس المقدمات لا يمكن أن تؤدى ، من جهة المبدأ ، إلا إلى نفس النتائج فلربما لم توجد أبداً — ولن توجد قط بحسب الواقع — حالتان متشابهتان تماماً ، وذلك بسبب وجود عدد كبير من التأثيرات الأولية التى تساهم فى إيجاد كل ظاهرة .

وبناء على هذا يجب ألا نخلط بين « خضوع الظواهر أيا كان نوعها لبعض القوانين الثابتة ، وبين وقوعها ضرورة على نحو لا تمكن مقاومته[1] . » وفى الحقيقة يبدو لنا أن الظواهر البسيطة نسبياً تحدث على نحو ضرورى لا سبيل إلى مقاومته . مثال ذلك ظواهر الثقل . ولكن الظواهر المعقدة لا تنطوى على هذا الطابع ، وذلك لأنه كلما تنوعت الشروط الضرورية لوجودها زاد عدد المركبات الممكنة التى تنشأ عنها . فهى أكثر قابلية للتعديل « كما تزداد قدرتنا على مقاومتها . » فهل يدل ذلك على شىء آخر سوى أنه كلما كانت بعض طوائف الظواهر أكثر رقياً وتعقيداً و « وشرفاً » ابتعدت القوانين عن نموذج الضرورة الرياضية ، وتضمنت عنصر « احتمال » يزداد باطراد ؟

وحينئذ نستطيع أن نتصور نظام العالم ، كما لو كان « مصيراً محتوماً يمكن تعديله[2] . » ويقول « كونت » : إن هذه الصيغة ستبدو ، فى نظر معظم المفكرين فى الوقت الحاضر ، كما لو كانت تنطوى على التناقض . ويرجع السبب فى هذا إلى بعض العادات العقلية القديمة التى لا تنهـار بسهولة . فكما أن الإنسان يجد مشقة كبرى فى تصور الحقيقة على أنهـا غير ثابتة ؛ كذلك ينفر من تصور النظام [الطبيعى] على أنه غير ضرورى . وقد ظلت الرياضة مدة طويلة من الزمن العلم الوضعى الوحيد . وقد نشأت فكرة القانون فى هذا العلم — أى أنها تكونت —

(1) Cours, III, 642. (2) Pol. pos. II, 427.

بناء على العلاقات الضرورية التى قام عليها البرهان . ثم انتقلت هـذه الفكرة ، دون أى تحوير ، إلى طوائف الظواهر الأخرى كلما أحرز العـلم الوضعى بعض التقدم . ولـكن طوائف الظواهر يختلف بعضها عن بعض من جهة الـكيف . فيجب ألا نتصور جميع القوانين على غرار النموذج الوحيد الذى نجـده فى قوانين الهندسة والجبر . وإذا أردنا أن نكون لأنفسنا فكرة صحيحة عن ماهية القانون الطبيعى وجب علينا ألا نقف عند حد القانون الرياضى الذى يعد استثناء من هذه الناحية ؛ [بل] يجب أن نفحص جميع طوائف الظواهر . وحينئذ نرى أنه يجب تعريف القانون بأنه « الاطراد فى التغير » .

وفى الواقع : « لا يتناسب النموذج السليم مطلقاً إلا مع حالة متوسطة — وهى بالأحرى حالة مثالية أكثر منها حقيقية — يتأرجح حولها الوجود الفعلى دون انقطاع ،ما دام الفارق بينهما لا يتجاوز الحدود التى تتفق مع استمرار المجموعة فى البقاء فالنظام ، ولو كان منفرداً ، ليس أكثر خلوداً منه إطلاقا [1] . » ويتحدث « كونت » فى هذا النص عن النظام الفلـكى ؛ ولـكن هـذه الملاحظة نفسها تنطبق على كل مجموعات أو تراكيب الظواهر . فكل قانون شىء مجرد بالضرورة . ولما كان القانون ضرورياً دون شك لفهم الظواهر الحقيقية ، فإنه يسمح بوجود التنبؤ بالمستقبل وبوجود العلم . ولـكنه لا يعبر تعبيراً مطابقاً تمـاماً عن الظواهر التى لا تظل على حالها مطلقاً .

وقد ذهب « كونت » إلى حد القول بأنه يجب ألا نغلو غلواً كبيراً فى طلب الدقة فى دراسة القوانين الطبيعية ؛ لأن هذه القوانين التى أمكن تقريرها ،على نحو تقريبى من الدقة ،ستختفى لو ذهبنا فى هذا التقريب إلى حد أبعد من ذلك . وليس معنى هذا أن الظواهر لا تستمر فى الخضوع لبعض القوانين ؛ بل معناه أن هذه الأخيرة لا تقع تحت إدراكنا إذا أصبحت معقدة جداً . فمثلا استطاع الإنسان استخدام مقاييس الحرارة [الترمومترات] لتقرير القوانين التى يخضع لها اختلاف درجة حرارة جسم ما فى مجموعة معينـة من الظروف . فإذا استخدمت مقاييس

(1) Pol. pos. II, 431

حرارية أخرى أشد حساسية أصبحت التغيرات مستمرة ومعقدة جدا ، واختفت القوانين المعروفة ، دون أن نكون قادرين على تقرير قوانين غيرها [١] .

وإذن فالنظام الذى يطلعنا العلم الوضعى على وجوده فى الطبيعة بعيد جداً عن أن يكون نظاماً مطلقاً . وهو فى الحقيقة الإنتاج المشترك بين العقل وبين الأشياء . ونحن لا نستطيع التفرقة بوضوح بين ما يرجع إلى كل من هذين العاملين . وهناك ما يدعو إلى التفكير ، بناء على ما سبق ذكره ، فى أن نصيب العقل فى هذا الإنتاج كبير جدا ، وأن « درجة الاحتمال فى العلاقات الخارجية أكثر مما يتناسب مع غريزتنا العمياء التى تشعرنا بوجود علاقات فى الكون [٢] . » ومع هذا فليست الظواهر عصية على النظام نظراً لإمكان العلم والتنبؤ بالمستقبل . ولكن هذا النظام الذى يتناسب تماماً مع عقلنا لا يُقرَّر إلا داخل حدود معينة . ولو كانت هناك عقول أقوى من عقلنا لأنشأت ، دون ريب ، نظما أشد اختلافاً وتعقيداً من نظامنا . أما إذا تجاوز هذا النظام حداً معينا من التعقيد أصبحت رؤيتنا مشوشة ، ولم يعد من المستطاع إشباع مطالبنا المنطقية . وهكذا يمكن أن توجد حدود توضع أمام البحث العلمى ، وذلك لصالح العلم نفسه .

وتفضى هذه النظرية فى نهاية الأمر إلى هذه النتيجة الأخيرة وهى :

لما كان مبدأ القوانين ومبدأ شروط الوجود يقومان على أساس التجربة فإنهما لا يكفلان سوى نوع من النظام المؤقت . ويسلم « كونت » تماماً بأنه من الممكن ألا يوجد هذا النظام فهو يقول : « قد يصبح هذا النظام مضطربا كل الاضطراب إلى درجة أنه قد يخفى على عقول أسمى من عقولنا . وليس ثمة ما يحول دون أن نتخيل فيما وراء مجموعتنا الشمسية بعض الأكوان التى تظل فريسة على الدوام لنوع من الاضطراب غير العضوى الذى لا يخضع لأى نظام والذى لا يتضمن أيضاً قانوناً عاما للثقل [٣] . » وذلك هو نفس الفرض الذى حدد « جون ستيوارت مل » صيغته فى عبارات مماثلة تقريبا لعبارة « كونت » ، والذى اعتقد بعضهم أنه يفضى بنظريته نفسها إلى التناقض . ولكن هذا الفرض يتفق تماماً مع

(1) Cours, VI, 690.
(2) Pol. pos. I, 588.
(3) Pol. pos. II, 30.

وجود علم لا يزعم أنه يصل إلى حقائق مطلقة . هذا إلى أن « كونت » لايلبث أن يقول : « ومع هذا فلو وجد بالفعل أن هذا النظام خاص بعالمنا لما كان وليد الصدفة بحال ما ؛ لأنه يحقق الشرط الأول فى وجود الإنسانية . » فبفضل مبدأ شروط الوجود يتضمن وجود كائن مثل الإنسان كل مجموعة القوانين التى تسيطر على عالمنا .

٥ — [تعميم القوانين]

هناك نوعان من القوانين التى يتكون منها نظام العالم فى نظرنا . فقد قرر المنهج الوضعى بعض هذه القوانين فى كل نوع من الظواهر على حدة ، كقوانين علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء الخ وهذه القوانين من اختصاص العلم الجدير بهذا الاسم . أما القوانين الأخرى فتظهر عند ما يترك العقل وجهة النظر الخاصة بالعلم لكى يتخذ وجه النظر الفلسفية العامة . وتوجد هذه القوانين فى مختلف أنواع الظواهر . وهى تعبر عن العلاقات التى بينها ، دون أن تعرض استقلال كل نوع منها للخطر . وهى ترينا أن هذه الأنواع متضامنة فيما بينها ، أو أنها تتلاقى عند نقطة واحدة على حد تعبير « كونت » . ويطلق « كونت » على هذه القوانين اسم القوانين الأنسيكلوبيدية[1] ، أى العامة ، وهى تتجه إلى تحقيق الوحدة التى يطالب بها العقل . وليس معنى هذا أنه يحاول إرجاع جميع القوانين بطريقة وهمية إلى قانون أسمى ؛ بل معناه أنه يبين لنا أن مجموعات القوانين متسقة فيما بينها ، وإن كان لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض .

وعلى وجه العموم كانت هذه القوانين معروفة منذ زمن بعيد ، ولكنها عرفت فقط على اعتبار أنها قوانين خاصة بنوع من الظواهر دون آخر . ويحق للفلسفة الوضعية أن تزودها بالطابع العام ، أى أن تعمل على تعميمها . مثال ذلك أن مبدأ

---

(١) Encyclopédiques : نسبة إلى « انسيكلوپديا » ، أى دائرة المعارف . ويريد بها هنا « كونت » القوانين العامة المشتركة بين عدة علوم . وسنستخدم منذ الآن فصاعداً لفظ « عامة » للدلالة على هذا المصطلح . المترجم

« دالمبير » معروف فى الميكانيكا على أنه قانون يربط مسائل الحركة بمسائل التوازن ، وتكشف الفلسفة عن قانون مماثل له فى علم الحياة (إذ ترتبط المسائل العضوية بالمسائل التشريحية) وفى علم الاجتماع أيضاً (إذ التقدم هو نمو النظام) . وفى هذه الحال تحدد الفلسفة صيغة القانون العام الذى يشمل هذه القوانين الثلاث ، وهو مبدأ شروط الوجود .

وبالمثل يجب تعميم القوانين الثلاثة الكبرى فى الميكانيكا ، وهى المعروفة باسم قوانين « كپلر » و « جاليلى » و « نيوتن » ، كما يجب أن تتسع دائرتها حتى تطبق على جميع أنواع الظواهر [1] . فأولا يعبر قانون « كپلر » عن ميل جميع الظواهر الطبيعية ميلا تلقائياً إلى البقاء على حالها على نحو غير محدود إذا لم يظهر أى تأثير يدعو إلى اضطراب هذه الحالة . وهذا الميل مصدر للقصور الذاتى فى الميكانيكا ، وللعادة فى الأجسام الحية ، وغريزة المحافظة على البقاء فى المجتمعات . أما قانون « جاليلى » الذى يوفق بين كل حركة عامة وبين مختلف الحركات الخاصة فينطبق على جميع الظواهر العضوية وغير العضوية ؛ لأنه يمكن دائماً أن نلاحظ فى كل مجموعة أن مختلف العلاقات المتبادلة بين أجزائها ، سواء أكانت إيجابية أم سلبية ، مستقلة تماماً بالنسبة إلى كل تأثير مشترك بين مختلف الأجزاء ، مهما يكن نوع هذه الأخيرة ومرتبتها . وأخيراً يبدو الطابع العام لقانون « نيوتن » (رد الفعل مساو للفعل) بديهياً منذ النظرة الأولى . ولم تكن هذه القوانين فى جوهرها قوانين ميكانيكية ؛ بل كانت كذلك بصفة عرضية . وربما أمكن الاهتداء إليها ، سواء بسواء ، عن طريق دراسة الظواهر الحيوية أو الاجتماعية . فإذا كان علم الميكانيكا هو الذى حدد صيغها أولا فالسبب فى ذلك يرجع إلى أن موضوعه هو بعض الظواهر الأقل تركيباً .

وربما أمكن لمجموعة عقلية تامة من القوانين العامة أن تحقق « الفلسفة الأولى » التى حدس بها « بيكون » حدساً غامضاً . ولا ريب فى أن هذه المحاولة ستكون

---

(1) Cours ,VI, 740 — 46 ; Pol. Pos ,I, 494 - 5.

جريئة فى الحالة الراهنة للعلوم . وقد حاول « كونت » القيام بها فى المجلد الرابع من كتاب « السياسة الوضعية » [1]. ولا نستطيع القول بأن هذه المحاولة كانت حاسمة . وحقيقة كان « كونت » منصرفاً بكل اهتمامه فى هذه اللحظة إلى مشاغله الدينيـة .

ومهما يكن من شىء فقد كتب للقوانين العامة أن تلعب فى «الفلسفة الوضعية» دوراً يمكن تشبيهه من بعض النواحى بالدور الذى تلعبه المقولات فى فلسفة « أرسطو » . فهى الصور شديدة العموم التى تجعل الظواهر التى توقفنا عليها التجربة موضوعاً للتفكير العلمى . فكما أننا نحدد فى كل طائفة من الظواهر بعض القوانين التى تعد مبادىء للنظام والانسجام ؛ كذلك تفضى القوانين العامة إلى وجود النظام والانسجام بين مختلف هذه الطوائف ؛ ويمكن القول على هذا النحو بأنها « قوانين القوانين » . وربما استطاع العقل الإنسانى الذى سبق أن انتهى إلى وحدة المنهج أن يصل يوماً ما ، عن طريق هذه القوانين العامة ، إلى وحدة خاصة فى المعرفة . ولكن ستختلف هذه الوحدة الأخيرة عن تلك الوحدة ، التى تابع الميتافيزيقيون السعى وراءها حتى الوقت الحاضر ، بالخاصيتين الجوهريتين الآتيتين :

١ — ستحترم هذه الوحدة الفكرة القائلة بعدم إمكان إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض .

٢ — ستظل هذه الوحدة نسبية تجاه كل من الشروط الخاصة بالموضوع المدرك والشروط الخاصة بالشخص الذى يدرك . وهى تتوقف سواء بسواء على هذين النوعين من الشروط .

إن فكرتنا عن النظام العام « تترتب على نوع من المساهمة الضرورية بين الخارج والداخل . وليست القوانين ، أى الظواهر العامة ، إلا بعض الفروض التى تشهد الملاحظة بصدقها . ولو كان الانسجام غير موجود بحال ما فى الأمور الخارجية

(1) Pol . pos . IV, 178 - 80.

بالنسبة إلينا لكان عقلنا عاجزا تمام العجز عن تصور هذا الانسجام . ولكنه لايتحقق فى أى حال ما ، بالقدر الذى نفترضه[1] . » فإذا كنا لانخلق النظام فإننا لا نتلقاه تام التكوين ؛ بل يستخلصه العقل شيئاً فشيئاً بمجهود طويل من الظواهر التى تقع عليها ملاحظته . وهو نظام ناقص وعرضى وزائل ، وهو بالاختصار نسبى كهذا العقل نفسه . ولكنه نظام على الرغم من ذلك ، وشرط ضرورى لوجود الأخلاق ، كما أنه ضرورى لوجود العلم .

---

(1) Pol. pos. ,II, 33 .

الفصل السادس

العـــلم (٣)

المنطق الوضعى

١ — [الفكرة التقليدية فى المنطق]

يقول « كونت » فى عبارات تكاد تكون نفس عبارات « ديكارت » : إن المنطق هو الجزء الوحيد من الفلسفة القديمة الذى يمكن أن يبدو حتى الآن بمظهر الفائدة[1] . فهل يعبر هذا المظهر نفسه عن حقيقة ذات أساس متين ؟

إذا فرق المرء ، حسب المألوف ، بين المنطق الشكلى وبين المنطق التطبيقى فلن يجد « كونت » مكانا فى مذهبه للمنطق الشكلى الذى يقرر سلفاً مبادىء الاستدلال وعملياته . أما فيما يمس المبادىء التى تعد قوانين للعقل فقد بينت لنا الفلسفة الوضعية أن الطريقة الوحيدة للكشف عنها تنحصر فى دراسة ما أنتجه العقل الإنسانى ، أى فى دراسة نمو العلوم . فهذه العلوم هى أيضا المصدر الذى يجب أن نستنبط منه نظرية الاستدلال بطريقة الملاحظة . أما المنطق الشكلى الذى أنشأه الميتافيزيقيون فإنه ينمى قوة الجدل بصفة خاصة ، أى ينمى استعدادا للبرهنة دون الكشف عن شىء ما[2] . وهو استعداد أكثر ضررا منه نفعا . وقد قال « ديكارت » ما يشبه ذلك فى حديثه عن القياس الذى يستخدمه المرء بالأحرى لكى يفسر للآخرين الأشياء ، التى يعلمونها ، بدلا من أن يكشف عن تلك التى يجهلونها .

إن كل الفائدة التى يمكن أن تنسب إلى دراسة المنطق الجدير بهذا الاسم توجد على نحو أكثر اتساعا وتنوعا وتماما ووضوحا فى الدراسات الرياضية . فعملية

---

(1) Cours. III, 336-7.

(2) Synthèse subjective, P. 35.

الاستدلال هى بعينها فى كل موطن . ومهما يكن من شأن الظواهر التى يتخذها علم من العلوم موضوعا له فإن طبيعة القياس والاستقراء لا تتغير مطلقا . وحينئذ إذا مرن المرء على هاتين الصورتين من الاستدلال فى أشد الظواهر تركيبا وأكثرها عموما والتى تقدم العلم فى دراستها أكبر تقدم تعلم كيف يعرفهما على نحو أشد ما يكون بداهة وفى أشد حالاتهما الممكنة عموما . ولا يوجد الاستدلال بمثل الدقة والصرامة اللتين يوجد عليهما فى العلوم الرياضية . وهذه العلوم تعود العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة . وهى المدرسة التى يجب أن يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملى على حد سواء .

ولكن إذا استعيض هكذا عن المنطق الشكلى القديم بالرياضة أفلا يجب الاحتفاظ فى الأقل بالدراسة العامة للأساليب المستخدمة فى مختلف العلوم والتى يطلق عليها اسم مناهج البحث ؟ ألم يلح « كونت » نفسه فى بيان استحالة ارجاع القوانين بعضها إلى بعض ، وبخاصة إلى القوانين الرياضية ؟ أليس الموضوع المشروع للمنطق هو إذن تحديد أساليب البحث والبرهنة الخاصة بكل علم من العلوم الأساسية ؟

إن « كونت » لا يرى هذا الرأى ؛ لأن المنطق التطبيقى لا يبدو فى نظره أكثر ضرورة من المنطق الشكلى . أولا لأن المنطق الأول يفترض وجود المنطق الثانى فى الواقع ، وهو ينجم عن نفس الفكرة الفلسفية . فإذا أردنا أن نحدد سلفا ، وبصفة عامة ، القواعد التى يتبعها العقل لدراسة مختلف موضوعاته العلمية فإنه ينبغى معرفة قوانين هذا العقل أولا . ولكن « كونت » يرى أنه لا يمكن الحصول على هذه المعرفة إلا بملاحظة المناهج التى قد تبعها العقل بالفعل . هذا إلى أنه ما من فن يدرس بطريقة مجردة ، ولو كان فن التفكير السليم أو فن التجريب أو فن العثور على الفروض الخ . ولم يكف أبداً أن يعلم المرء قواعد العروض حتى يكتب أشعارا جميلة . إن المعرفة العميقة لقواعد المنهج لا تفضى هى الأخرى إلى الكشوف العلمية[1] . وكل معرفة تكتسب فى أحد الفنون إنما تكتسب

---

(1) Cours. VI, 708.

فيه بالمرانة العملية . وليس ثمة ما يغنى هنا عن الزمن والاستعدادات الطبيعية والتجربة .

فليس من الممكن إذن أن تدرس المناهج مستقلة عن البحوث العلمية التى يستخدم فيها العلماء هذه المناهج . ولو فرضنا أن المرء سيستطيع — فى المستقبل البعيد ، وعندما تصبح العلوم أكثر تقدما — تدريس أساليب المنهج على حدة لكان من المحتمل جداً أن تظل هذه الدراسة عقيمة [(١)]. وكل ما استطاع المرء أن يقوله حتى الآن عن المناهج التى ينظر إليها نظرة مجردة ينحصر فى بعض الآراء العامة الغامضة . وإذا قرر الإنسان بوضوح ، فى المنطق، بأنه من الواجب أن يعتمد العلم الطبيعى بأسره على الملاحظة ، وأنه يجب أن نصعد تارة من الظواهر إلى المبادىء ، وأن نهبط تارة أخرى من المبادىء إلى الظواهر ، وإذا قرر بعض جوامع الكلم الشبيهة بذلك — كانت معرفته للمنهج أقل بكثير من معرفة الذى درس علماً وضعياً واحدا بطريقة أكثر عمقاً ، ولو لم يكن يهدف إلى غرض فلسفى . وهكذا خيل إلى « أنصار مذهب التوفيق » [(٢)] أنهم قد جعلوا علم النفس لديهم علماً بمعنى الكلمة لما اعتقدوا أنهم يفهمون المنهج الوضعى ويطبقونه بعد قراءتهم لكتاب « القانون الجديد » [(٣)] ولكتاب «مقال فى المنهج [(٤)]» . ولكن ألم يلح « بيكون » و « پاسكال » و « ديكارت » وغيرهم من كبار طلائع العلوم أكثر من أى إنسان آخر فى بيان عقم الاعتبارات المجردة التى تمس المنهج ؟ . فهم لم يفصلوا أبداً بين القواعد التى حددوا صيغها وبين تطبيق هذه القواعد على البحوث العلمية .

ولا يسلك « كونت » نفسه — وهو خليفة هؤلاء المفكرين ووارثهم — مسلكا آخر . ولم يعدم فى أثناء دراسته الطويلة للعلوم الأساسية أن يفرق بين مضمون العلم وبين منهجه ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم « وجهة النظر العلمية ووجهة النظر المنطقية . » ولكن فى نفس الوقت الذى يفرق فيه بين هاتين الوجهتين من النظر يرى أن كلا منهما مكملة للأخرى ، ومتصلة بها اتصالا

(1) Cours ,I, 32.

(٢) Éclectiques . هم الذين يختارون من جميع المذاهب الفلسفية خير ما تحتوى عليه ، ويوفقون بينها . المترجم

(٣) Novum Organum وهو كتاب « بيكون » .

(٤) Discours de la Méthode لديكارت .

وثيقا . فهو لا يتصور المنهج منفصلا عن العلم الذى يدرسه ، كما لا يتصور العلم منفصلا عن منهجه . وهذه هى نفس الحقيقة العقلية التى يُنظر إليها فى مظهرين يتضامن كل منهما مع الآخر[1] .

وقصارى القول هو أن المنطق التقليدى ينتهى إلى الاختفاء . فقد عفا عليه الزمن فى جانبه النظرى ، كما هو شأن الفلسفة الميتافيزيقية التى خرج منها . أما فى جانبه التطبيقى ، فهو منطق عقيم إذا فرقنا بينه وبين الممارسة العملية للعلوم .

٢ — [العلاقة بين المنطق والعلوم الأخرى]

ومع هذا فهناك منطق وضعى . ومن الممكن أن نفرق فيه أيضاً بين جزء نظرى وآخر عملى .

ويعالج الجزء النظرى القوانين المنطقية . وهذه القوانين التى تسيطر فى النهاية على العالم العقلى ثابتة. وهى ليست مشتركة بين جميع الأزمان وجميع الأمكنة فحسب ؛ بل هى مشتركة كذلك بين جميع الأشخاص أياً كانوا ، ودون أى تفرقة حتى بين ما يطلق عليه « كونت » اسم الموضوعات الحقيقية أو الخرافية . وفى الواقع تُلاحَظ هذه القوانين حتى فى الأحلام[2] . ولكن « كونت » لا يفهم عموم هذه القوانين المنطقية بالمعنى الذى كان يفهمه الفلاسفة العقليون . فالمقصود به لدى « كونت » نوع من الاستمرار والاتصال التاريخيين فقط ؛ إذ يظل عقل الانسان على حاله على الرغم من اختلاف العصور والمواقف ، وشأنه فى ذلك شأن باقى الأجزاء فى طبيعة الإنسان . وهو يتطوردون أن تتغير طبيعته و « دون أوجه خلاف أخرى سوى تلك التى ترجع إلى النضج والتجربة اللذين ينموان شيئاً فشيئاً . »

لقد كانت الفلسفة القديمة تزعم الكشف عن القوانين العقلية عن طريق التأمل الباطنى ، كما لو كان عقل الانسان يستطيع فى آن واحد أن يفكر وأن يلاحظ تفكيره ، وأن يستدل وأن يلاحظ استدلاله . ويرفض « كونت » طريقة التأمل الباطنى التى لا تؤدى إلى نتائج علمية . فإذا طبقت الطريقة الوضعية فى البحث

(1) Cours, VI, 709.

(2) Cours, V, 79.

على الظواهر العقلية ، كما تطبق على جميع الظواهر الأخرى ، فلن يوجد سوى طريقتين نسلكهما . فمن المستطاع أن يتخذ المرء وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ، أى أن يدرس الشروط التى تتوقف عليها الظواهر ، وأن يرجعها إليها ، كما يرجع الوظيفة إلى العضو بصفة عامة . وبهذا المعنى تكون دراسة الظواهر العقلية من اختصاص علم الحياة . أما إذا اتخذ وجهة النظر الخاصة بالتطور استطاع ، فى هذه الحال ، أن يفحص تلك الظواهر فى أثناء تطورها ، بأن يلاحظ المراحل المتتابعة التى تمر بها . ولما كانت حياة الفرد قصيرة جدا إلى درجة أن هذا « التقدم » لا يبدو محسوسا وجب أن يدرس هذا التقدم فى أثناء حياة النوع . وإذا فهم علم القوانين العقلية على هذا النحو فإنه يرجع إلى علم الاجتماع .

ولكن علم الحياة الراق الذى يعالج الظواهر الخلقية والعقلية لم ينشأ على يدى « كابانيس » و « جال » إلا منذ عهد قريب جداً . وفوق ذلك اهتدى « كونت » إلى أن هذا العلم لا يمكن أن ينشأ كعلم بمعنى الكلمة إلا بعون من علم الاجتماع . وإذن فالبحث عن القوانين العقلية يرجع ، فى كل حال ، إلى هذا العلم الناشىء .

وهكذا نرى أن المنطق الوضعى لا يزج بنفسه فى البحث النظرى وراء المبادىء الموجهة للعلم ، كمبدأ الذاتية ، والتناقض ، والسببية وهلم جرا . فليست هذه المبادىء موضوعاً للفحص والمناقشة . ويتفق « كونت » هنا اتفاقا تاما مع المدرسة الاسكتلاندية ، إذ لا يضع أى علم وضعى مبادئه الخاصة موضع المناقشة . وكيف يمكن إخضاع نفس المبادىء الخاصة بالتفكير للنقد ؟ إن محاولة من هذا القبيل أقل ما يكون اتفاقا مع روح المذهب الوضعى . وهى محاولة ميتافيزيقية . وليس لها أى حظ فى النجاح .

إن القوانين العقلية التى يعد البحث عنها « وضعياً » هى من نوع قانون الحالات الثلاث (وهو أعم هذه القوانين جميعها) ، أو من نوع القوانين الآتية : يبذل العقل الإنسانى جهده دائماً للتوفيق بين أفكاره وملاحظاته ، ويكوّن العقل الإنسانى دائماً أبسط الفروض فى كل حالة وهلم جرا . وهذه القوانين التى تترتب على طبيعة العقل الإنسانى ، والتى شعر بها الإنسان دائماً بتأثيرها لم يتم الكشف

عنها ، ولم تحدد صيغتها إلا منذ عهد قريب جداً ؛ لأنه ما كان من المستطاع أن ينشأ علم الحياة وعلم الاجتماع اللذان تتصل بهما هذه القوانين قبل أن تحرز العلوم الأساسية الأقل تركيباً حظاً كافياً من التقدم . وقد وجب ، فى الأقل ، أن يحدث هذا التطور الكبير الذى تعد فلسفة « كونت » خاتمة له حتى يصل الإنسان إلى المعرفة العلمية للقوانين العقلية ، وحتى توضع أسس « المنطق الوضعى » .

كذلك يتخذ المنطق التطبيقى ، أو نظرية المنهج ، معنى جديدا فى المذهب الوضعى . ولم يقع « كونت » فى الخطأ الذى وجه إليه نقده . ولم يدر بخلده أن يلقن الناس فناً يضع تعاليمه . ولم يأخذ فى تحديد القواعد التى يجب أن يراعيها البحث العلمى حتى يكون مثمرا ؛ بل إن « كونت » يضع نظريته فى هذا المجال أيضاً على أساس التطور العقلى للانسانية .

فالمناهج الوضعية هى أولا من نتاج الجماعة ، كما هو شأن العلوم ؛ وهى « إنتاج » النوع بأسره وقدنما هذا الإنتاج شيئاً فشيئاً فى أثناء سلسلة طويلة من القرون المتتابعة [(1)] . » ويصف « كونت » بالقحة ادعاء بعض المحدثين الذين يزهون بأنهم ابتكروا طريقة المقارنة فى علم الحياة ، كما لو لم يكن أرسطو قد استخدم هذه الطريقة قبلهم ! ولم يكن « أرسطو » أول من استخدمها . فإن أساليب المنهج الوضعى لا تكشف عن نفسها دفعة واحدة وبصورة كاملة ونهائية ؛ بل تظهر قليلا قليلا ، وفى خلال مرحلة طويلة تنقضى فى المحاولات الأولية . فالعقل الإنسانى يلاحظ الأساليب التى استخدمها بنجاح فى بعض الحالات البسيطة . ثم يحاول تعميمها ، ويجربها فى بعض الحالات الجديدة الأكثر تركيباً ، ويبحث عن السبب فى وصوله إلى الهدف فى بعض الحالات ، وفى عدم إصابته له فى بعض الحالات الأخرى . وهكذا يتكون المنهج بطريقة غير محسوسة ، وبنوع من الإستقراء العملى . وتشبه أساليبه الجوهرية الأفكار الموجهة فى العلم فى إنها « إلهامات الحكمة العالمية » وتنحصر مهمة كبار العلماء

(1) Cours, III, 275.

فى التعرف على قيمة هذه الإلهامات وعلى مقــــدار خصوبتها ، وفى استغلالها ، وبصفة خاصة فى تزويدها بأهمية لا حد لها فى كثير من الأحيان ، وذلك عندما يستخلصونها من الشروط الخاصة التى اكتنفت ظهورها فى أول الأمر . ويكفى هذا فى أن يكون العلماء جديرين بتقديرنا .

وهكذا لما كانت « الفلسفة الوضعية » أقل طموحا من الفلسفتين السابقتين لها لم تنسب إلى نفسها مهمة التشريع فيما يتعلق بقواعد المنهج . ولـكنها لا تقف أيضا عند حد مهمة الملاحظة المجردة ، أى أنها لا تقف فقط عند حد تسجيل الأساليب المستخدمة فى العلوم . أليست وظيفتها الخاصة هى أن تعبر عن « الروح العامة » فى المعرفة الإنسانية ، وهى التى تقابل الحـكومة فى لغة « كونت » ؟ وقد أطلق هو نفسه على الدرس الثامن والخمسين من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » اسم « مقاله فى المنهج[1] . » فهو يسمو عن الموقف الذى يلتزمه العلماء المتخصصون — وهو موقف خاص بالضرورة — لـكى يتخذ وجهة نظر مركزية وعامة تتناسب مع الفيلسوف . ومن هذا الموقف يلقى نظرة شاملة على جميع درجات العلوم الأساسية . فيرى أولا أن جوهر المنهج الوضعى يظهر شيئا فشيئا فى هـذه المجموعة المنظمة تنظيما جيدا ، ثم يرى العلاقات التى تربط مختلف عناصر هذا المنهج فيما بينها .

والمنهج الوضعى واحد فى جوهره ، كما أن العلم واحد . ذلك لأنه يتجه دائما إلى نفس الغاية ، وهى : تقرير العلاقات الثابتة التى تتـكون منها القوانين الفعلية لجميع الحوادث التى يمـكن ملاحظتها . « وهكذا يمـكن التنبؤ عقليا ببعض هذه الحوادث بناء على بعضها الآخر . » ويستخدم المنهج فى هذا الصدد ثلاثة أنواع من التجريد . فيفصل أولا المطالب العملية عن المعرفة النظرية لـكيلا يهتم إلا بهذه الأخيرة ؛ ويبحث عن قوانين الظواهر دون أن يهتم بالتطبيقات الممكنة ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل . كذلك يترك جانبا الاعتبارات الجمالية التى يجب ألا تتدخل فى البحث العلمى ، وإن كانت منزهة عن الهوى دون ريب . وأخيرا يفرق المنهج الوضعى دائما بعناية بين وجهة النظر المجردة وبين وجهة النظر الجزئية

(1) Cours, VI, 731.

الخاصة — وهذا هو الشرط فى وجود العلم نفسه —. فهو لا يدرس الكائنات ؛ بل يدرس الظواهر . وليس من الممكن ، حتى فى أقل الحالات تركيبا كما هى الحال فى علم الفلك مثلا ، أن يقرر المرء قانونا عاما ما دام يفحص الأجسام من جهة وجودها الجزئى . ويمكن القول على نحو ما بأنه وجب فصل الظاهرة الأساسية عن هذه الأجسام حتى يمكن دراستها على حدة دراسة مجردة تتيح للباحث أن يعود بنجاح فيما بعد إلى دراسة الحقائق الأكثر تركيبا . وهذا هو ما استطاع القدماء تحقيقه فى علم الهندسة . وهذا هو ما يفعله « كونت » نفسه فى أكثر العلوم تعقيدا ، أى فى علم الاجتماع . فبدلا من أن يتوقف أمام الحقائق التاريخية الخاصة حدد بطريقة مجردة جريئة قانون الحركة الجوهرية للمجتمع الإنسانى « تاركا للبحوث المستقبلة مهمة إرجاع الحالات الشاذة بحسب الظاهر إلى هذا القانون[1] . »

وفى الواقع يشبه المنهج الوضعى ، بسبب هذه الصفات الجوهرية ، منهج « ديكارت» شبها يبلغ حد الغرابة . « فالتجريد الثلاثى التدريجى» لدى« كونت » يشبه التحليل لدى « ديكارت » فى أنه يهدف إلى الصعود إلى أقل الأشياء تركيبا وأيسرها معرفة ، وإلى الهبوط فيما بعد بطريقة تركيبية وتدريجية نحو الظواهر الحقيقية التى توقفنا عليها التجربة . ويشهد كل من هذين المنهجين ، فى هذا الصدد ، بوجود مجهود يرمى إلى تعميم روح المنهج الرياضى . وقد كتب « كونت » فقال : يجب ألا ننسى أبدا أن الروح العامة للفلسفة الوضعية نشأت فى أول الأمر بناء على الثقافة الرياضية ، وأنه يجب الصعود ضرورة إلى هذه الثقافة لمعرفة هذه الروح فى حالة نقائها الأولية . ولا يمكن تطبيق الأساليب والصيغ الرياضية على الدراسة الواقعية للظواهر الطبيعية إلا فى النادر ، وذلك إذا أردنا تجاوز البساطة المتناهية فى بحث الشروط الحقيقية للمشاكل . ومع ذلك يجب الاعتراف دائما بقيمة التفكير الرياضى الحقيقى الذى يختلف اختلافا كبيرا عن التفكير فى الجبر ، وإن كان بعضهم يخلط بين هذين التفكيرين فى أغلب الأحيان[2] .

---

(1) Cours, VI, 704.

(2) Cours, II, 324-5.

وحينئذ يجب ألا نقف طويلا أمام إلحاح « كونت » وعباراته اللاذعة عندما ينقد علماء الهندسة بسبب ضيق أفقهم العقلى « وعدم فهمهم للفلسفة[1] . » ولا ريب فى أنه لا يمل تحذير العلوم الراقية من طغيان العلوم الرياضية ، وبيان استحالة إنشاء فلسفة على أساس المبادىء الرياضية وحدها . ولكنه يعترف على الرغم من ذلك بأن هذا العلم يمتاز بهاتين الميزتين وهما :

١ — أنه هو الذى أمدنا من الوجهة التاريخية بأول نموذج للمنهج الوضعى .

٢ — وأننا ما زلنا نجد فيه حتى الآن أجمل تطبيقات هذا المنهج وأكثرها تجردا من العناصر الدخيلة .

ومع هذا كان « كونت » أكثر حذراً من « ديكارت » ؛ إذ امتنع عن استخدام مجرد التعميم لتحويل المنهج الرياضى إلى منهج عام . وربما لم يكن هناك شىء آخر أكثر مضادة من ذلك لروح التفكير الوضعى ؛ إذ أن دراسة الرياضة مقدمة ضرورية لنمو هذا التفكير . ومع هذا فإنها ليست إلا مقدمة فقط . إن امكان استخدام الرياضة للتفكير القياسى بسبب بساطة موضوعها إلى أقصى حد يفضى إلى فكرة خاطئة جداً عن مدى ذكائنا ، ويساعد على الاستدلال أكثر مما يساعد على الملاحظة . وإذا لم يألف الباحث سوى التفكير الرياضى أبعده ذلك عن المنهج الذى يجب أن يتبعه فى دراسة المجموعات الأخرى للظواهر الطبيعية ، بدلا من أن يقوده إليه . وبالاختصار يخطىء المرء خطأ جسيما عندما يفهم « المرحلة المبدئية للتربية المنطقية السليمة على أنها المرحلة النهائية[2] . »

فإذا أريد الوقوف على المنهج الوضعى فى جملته وجب ألا تعتبر الرياضة وحدها ؛ بل مجموعة العلوم الأساسية بأسرها . ويتشكل هذا المنهج ، الذى يظل على حاله دائماً باعتبار جوهره ، بصور محددة وخاصة عندما يطبق على كل طائفة جديدة من الظواهر . ويمكن القول ، على نحو ما ، بأن كل طائفة من هذه الطوائف تستخدم أحد الأساليب الرئيسية التى يتألف منها هذا المنهج . « ويجب على الدوام أن تفحص هذه المعانى المنطقية العامة فى منبعها . » وهكذا فعلم الرياضة خير علم يوقفنا على

(1) Lettres à Valat, P. 93 (24 Septembre 1828.)
(2) Cours, VI, 712-15.

الشروط الأولية للعلم الوضعى ؛ إذ تستخدم فيه باستمرار كل أساليب فن الاستدلال من أكثرها تلقائية إلى أشدها سموا ، وعلى نحو أكثر إنتاجا وتنوعا منها فى أى علم آخر . وبعد ذلك يرشدنا علم الفلك ، فى حالة نقائه البدائية ، إلى فن الملاحظة الذى يصحبه فن وضع الفروض . وهو يبين فيم ينحصر التكهن العقلى للظواهر ، وأن العلم يرجع دائماً إلى المماثلة أو إلى الربط بين الظواهر . ويطلعنا علم الطبيعة على أسرار النظرية التجريبية ، وعلم الكيمياء على الفن العام للمصطلحات ، وعلم الأجسام العضوية على نظرية التصنيفات . ويستخدم علم الحياة طريقة المقارنة على وجه الخصوص . وأخيراً يظهر الأسلوب « الأسمى » بظهور علم الاجتماع ، وهو ما يطلق عليه « كونت » اسم الطريقة التاريخية [1] .

ويدخل المنطق الوضعى على جميع العلوم الأساسية استخدام الأساليب التى كانت خاصة فى مبدأ الأمر بكل علم من هذه العلوم . ومتى درس كل أسلوب منطقى كبير فى أحد فروع الفلسفة الطبيعية ، أى فى الفرع الذى يبدو فيه نموه أكثر تلقائية وكمالا ، أمكن تطبيقه فيما بعد مع إدخال التعديلات الضرورية عليه لإكمال العلوم الأخرى . مثال ذلك أن طريقة المقارنة خاصة بعلم الحياة . ولكنها لما أرجعت إلى مبدئها وعممت أصبحت أداة ثمينة بالنسبة إلى علم الإجتماع وعلم الطبيعة والرياضة نفسها . ويكمل المنهج فى كل علم بالاستخدام الثانوى للأساليب التى بينت العلوم الأخرى مقدار قوتها وأهميتها . فبهذه القروض المتبادلة بين العلوم يبلغ المنهج الوضعى فى كل علم منها أقصى حد من الإنتاج — إذا صح هذا التعبير —

فإذا أريد النهوض بالعلوم أكمل نهوض عقلى ممكن وجب أن تخضع لتوجيه مذهب فلسفى « وضعى » عام ، وهو « القاعدة المشتركة والعلاقة التى توجد على نمط واحد بين جميع البحوث العلمية الحقيقية [2] » . ومن الواجب أن يكون العالم فيلسوفا فى الوقت نفسه ؛ لأن الفلسفة وحدها تمكنه من جميع موارد المنهج الوضعى . وستشعر هذه الفلسفة عالم الهندسة مثلا بأنه لابد له ، فى الأقل ، من أن يأخذ بطرف من الثقافة البيولوجية والاجتماعية . وسيطلعه علم الحياة على

(1) Cours, VI, 720 sq. (2) Cours, VI, 74.

طريقة المقارنة التى يستطيع استخدمها وقت الحاجة إليها . أما علم الاجتماع فيساعده على فهم تاريخ علمه فهما جيداً عند ما يطلمه على هذا التاريخ فى أثناء التطور العام للعقل الإنسانى . ولو كان علماء الهندسة أكثر تشبعاً بالتفكير الفلسفى لدرسوا علمهم على وجه أفضل ، ولفسروا الآراء العظيمة « لديكارت » و « ليبنز » و « لاجرانج » على نحو أكثر ذكاء ، ولألقوا عليها ضوءا كافياً .

وإذا كان من المجدى لعالم الهندسة أن يكون قد درس العلوم الأساسية الأخرى، فليس بأقل ضرورة للعلماء الآخرين أن يكونوا قد مروا بدراسة الرياضة . ولا يستطيع أحد أن يهمل هذا العلم الذى يعد تدريبا « مبدئيا » . فهو المدرسة العامة التى تتلقى فيها جميع العقول طريقة التفكير الوضعى . ولذا فما يؤسف له أن التربية العلمية لعلماء وظائف الأعضاء فى المستقبل تتألف من دراسات أدبية على وجه الخصوص ، ومن بعض الأفكار العامة فى الطبيعة والكيمياء . وكلما كانت الظواهر التى يجب على هؤلاء العلماء البحث عن قوانينها أكثر تعقيدا كان من الضرورى أن يألفوا الفكرة الدقيقة عن الحقيقة العلمية عن طريق دراستهم للرياضة وعلم الفلك . وفى الواقع كانت دراسة العلوم المضبوطة تعد دائما ، حتى فى القرن الذى نعيش فيه ، شرطا مبدئيا لدراسة العلوم الطبيعية . وقد تلقى « بيفون »[1] و « لامارك »[2] هذه التربية . وإذا كان علم الاجتماع قد وجد مشقة بالغة فى سبيل نشأته فذلك يرجع — فيما عدا بعض الأسباب الأخرى — إلى عدم التربية العلمية لدى هؤلاء الذين أرادوا دراسة الظواهر الاجتماعية حتى الآن . فمن أين كان لعلماء الاقتصاد مثلا أن يكتسبوا الفكرة العلمية عن حقيقة القوانين الطبيعية وهم هؤلاء الذين كانوا لا يجهلون فى غالبيتهم علم الحياة الذى نشأ على مقربة منهم فحسب ؛ بل كانوا يجهلون أيضا العلوم التى انتهت قبل ذلك إلى الحالة الوضعية .

إن دراسة علم واحد دون غيره تعد دائما خطرا على الذكاء . ومع هذا فما دامت المهمة الرئيسية للتفكير الوضعي تنحصر فى تقويض مجموعة المعتقدات التى كانت تتألف منها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية فلن يكون التخصص فى البحوث والمناهج إلا نقصا مؤقتا . وليس من الأهمية بمكان ما أن تكون

(1) Buffon. (2) Lamark.

كشوف علماء الفلك وعلماء الطبيعة وعلماء الحياة منظمة إلى حد كبير أو قليل ، وخاضعة لتوجيه منهج وضعى عام مادامت تؤدى وظيفتها وتمد للمستقبل . ولكن عند ما أصبح التفكير الوضعى إنشائياً بعد أن كان موجهاً إلى النقد ، وعندما وجب عليه أن يستعيض بفلسفة جديدة عن تلك التى قلبها رأساً على عقب وجب عليه أيضاً أن يخضع الأساليب الخاصة التى استخدمها حتى الآن لمنهج وحيد عام . ولو وجب أن تستمر «الفوضى العلمية» لأمكن أن يفضى تقدم التفكير الوضعى ، دون شك ، إلى ضياع الثقة بالنظام الميتافيزيقى ، ولكن دون أن يقيم مكانه نظاماً آخر ، ودون أن يقضى عليه تبعاً لذلك . ولو رفض العلماء فى الوقت الحاضر كل نظام عام جديد لاتجهوا ، عن غير علم ، إلى إعادة النظام الذى كان يبدو لهم أنهم قد حطموه إلى الأبد .

وبالاختصار لن يكون انتصار المنهج الوضعى نهائياً إلا بشرط أن يقبل جميع العلماء الفلسفة الوضعية . لقد كان المنطق القديم أشد ما يكون اتصالا بالنظريات الميتافيزيقية التى كانت مسيطرة فيما مضى . كذلك يتضامن المنطق الوضعى مع الفلسفة الوضعية ، أو هو بعبارة أدق تعبير عن هذه الفلسفة نفسها .

٣ — [وجهتا النظر الموضوعية والذاتية]

هل المنهج العام للفلسفة الوضعية موضوعى أم ذاتى ، أم موضوعى وذاتى فى آن واحد ؟ ولقد أثارت هذه المسألة — كما نعلم — مناقشات عنيفة بين أنصار المذهب الوضعى [1] . وقد حل بعض المؤرخين الذين لا ينتمون إلى مدرسة « كونت » هذه المسألة كما لو كان « كونت » قد ارتضى فى آخر حياته نظرية مختلفة جداً عن تلك التى عرضها فى كتاب دروس الفلسفة الوضعية . ومع هذا يكفى أن نفرق معه بين وجهتى نظر متتابعتين ، لكى نلمح كيف يمكن التوفيق جيداً بين الطريقتين بمعنى خاص ، وإن كانتا متضادتين بمعنى آخر .

حقاً توجد وجها لوجه طريقتان متضادتان إذا لم نعتبر سوى الطريق التى تبعها

(١) انظر فيما سبق المقدمة : صفحة ١١ ، ١٢ .

ذكاؤنا فى تفسير الظواهر الطبيعية ، أى فى تفسير موضوع الفلسفة الوضعية بالمعنى الضيق الذي يدل عليه هذا اللفظ . فالطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم ، وتنتقل الطريقة الموضوعية من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان . وتفضى الطريقة الأولى إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وتؤدى الثانية إلى نشأة الفلسفة الوضعية . وينشأ التضاد بين هاتين الفلسفتين بسبب التضاد بين هاتين الطريقتين . وليس من الممكن رفع هذا التضاد . وهو يتيح لنا القول : « بأن هذا الضد سيقتل ذاك » . وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائى للطريقة الموضوعية ـ الذى ينتهى بإنشاء علم الاجتماع — استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً أيضاً .

ولكن كتب « كونت » فى سنة ١٨٣٨ فى المجلد الثالث من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية » ، أى بزمن طويل قبل العصر الذى سماه بعضهم خطأ عصر فلسفته الثانية — تقول كتب « كونت » : « متى وصلت الفلسفة الصحيحة إلى مرحلة نضجها التام وجب عليها أن تتجه على نحو لا مفر منه إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادتين [1] . » وسيتم هذا التوفيق عن طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامة . ولا يمكن أن يتم البحث العلمى عن قوانين الظواهر الطبيعية إلا بالطريقة الموضوعية . ولا يغير « كونت » رأيه فى هذه المسألة . ولكن هذه العلوم ليست إلا أجزاء فى مجموعة كلية أكثر منها اتساعاً ، ولا تتناسب معها سوى الطريقة الذاتية .

وهناك حجتان تبرهنان على هذا الأمر بصفة خاصة ، وأحداهما ذات طابع منطقى ، والأخرى ذات طابع خلقى ودينى .

أولا : إن الوحدة أسمى مطلب لعقلنا . فهل نستطيع إدراك هذه الوحدة يوما ما باستخدام الطريقة الموضوعية فى العلوم ؟ ليس الأمر كذلك بداهة . لأننا لا نستطيع إرجاع القوانين التى نعرفها إلى قانون وحيد أشد عموماً ، ولو كان ذلك فى كل طائفة من الظواهر على حدة . وما قيمة القوانين المعروفة بالنسبة إلى

---

(1) Cours III, 210.

القوانين التى تخفى علينا ، والتى ربما خفيت علينا دائماً ؟ ويمكن القول ، على نحو ما ، بأننا إذا نظرنا إلى موضوع كل علم من علومنا وجدناه يمتد إلى ما لا نهاية له ، أى إلى ما وراء أفقنا المحدود . فاذا وجب إذن أن توجد فكرة وحيدة عن العالم تشبع حاجتنا العقلية فلن نصل إلى هذه الفكرة مطلقا من وجهة النظر الموضوعية . ولكن إذا اتخذنا وجهة نظر أخرى وأرجعنا مجموعة العلوم كلها إلى الإنسان ، أو بالأحرى إلى الإنسانية باعتبار أنها محور لهذه العلوم ، استطعنا تحقيق الوحدة المنشودة فى هذه الحالة . وهذا ما يصبح ممكناً ، على وجه الدقة ، بسبب علم الاجتماع ، أى عندما نجعل تدرج العلوم الوضعية متوقفاً على العلم الأخير الخاص بالإنسانية .

فمعنى التوفيق بين الطريقتين فى نظر « كونت » هو أن نعد العلوم الأساسية الأخرى « مقدمات ضرورية[1] » ، وأن نتصور التطور الذى أدى إلى ظهور هذه العلوم واحداً بعد آخر كما لو كان تاريخاً للتقدم الإنسانى نفسه ، وأن نتحقق من صدق قانون الحالات الثلاث بتطبيقه على جميع معتقداتنا ، وعلى جميع معلوماتنا ، وأن نخضع فى نهاية الأمر كل البحوث العلمية لوجهة نظر علم الاجتماع .

فالفارق بين هذا الاستخدام الجديد للطريقة الذاتية وبين استخدامها بطريقة تلقائية فى الفلسفة اللاهوتية هو كل التقدم الذى حققه العلم الوضعى ، ابتداء من الرياضة حتى علم الاجتماع . فعندما كانت الفلسفة اللاهوتية ترى أن معرفة الإنسان متضامنة مع معرفة العالم ، كانت تحركها فى الواقع غريزة صادقة . ولكنها كانت تعتمد على الخيال بدلا من الملاحظة ، وكانت تتصور العالم مليئاً « بالأسباب » المثيلة بإرادة الإنسان والتى تتقلب مثلها مع الهوى . وعلى عكس ذلك تعتمد الطريقة الذاتية الجديدة على نفس النتائج التى أدت إليها العلوم الوضعية بعد أن ألف علم الاجتماع بينها . فهى تسلم بأن الظواهر العقلية والخلقية تتوقف على قوانين علم الحياة ، وأن هذه القوانين نفسها تترتب على قوانين البيئة غير العضوية . ولكن لما وجب أن يظل « التنظيم النهائى لكل هذه القوانين[2] »

---

(1) Cours ,VI , 610 .

(2) Pol. pos. I, 447 .

مستحيلا من وجهة النظر الموضوعية فإن الطريقة الذاتية الجديدة تحاول هذا التنظيم باتخاذ الإنسانية مركزا لجميع الظواهر .

وعلى هذا النحو يمكن التفريق فى التطور العقلى للانسانية بين مرحلتين كبريين . ففى الأولى يطبق التفكير الوضعى الطريقة العلمية ، أى الموضوعية ، على أنواع الظواهر التى تزداد سموا واحدا بعد آخر . ويحدد إنشاء علم الاجتماع نهاية هذه المرحلة . وعندئذ تبدأ المرحلة الثانية . فيصبح التفكير الوضعى عاما بعد أن كان خاصاً ، وتركيبيا بعد أن كان تحليليا . ويقوم برد فعل على العلوم الخاصة . ويستخدم من الآن فصاعدا الطريقة الذاتية « وقد دبت فيها حياة جديدة »، لكى يسيطر على مجموعة العلوم .

ثانيا : أما من وجهة النظر الخلقية والدينية فمتى أنشىء علم الاجتماع ووضعت الفلسفة الوضعية ظهرت الوظائف الخاصة بالدين . فالذكاء الإنسانى يعترف بأنه لا يحتوى فى ذاته على الغاية التى يهدف إليها ، وبأنه غير قادر على أن يضع لنفسه قاعدة وهدفا . وهو يخضع لسلطة موجهة تقود مجهوداته وتحدد موضوعها ، وهى : « العمل بناء على العاطفة ، والتفكير من أجل العمل. » ولكن إذا أدرك العقل أن رسالته هى العمل لخدمة الإنسانية أدرك فى الوقت نفسه أن الطريقة الموضوعية تفسح مكانها للطريقة الذاتية فى النظرية الوضعية الكاملة التى تنطوى على الدين ، أو أدرك بالأحرى أن كلتا الطريقتين تتبادل العون فيما بينهما .ولو كنا عقولا محضة لانتقلنا ، دون ريب ، من العالم إلى الإنسان دائماً . ولكن الذكاء ليس لدينا إلا وسيلة . والحب هو المبدأ والنشاط والهدف ؛ والإنسان هو فى النهاية المركز الذى يجب أن ترجع إليه دراستنا للعالم .

وقد بين « كونت » فى الفترة الأخيرة من حياته التضاد بين منطق العقل «الذى تقوده العلامات الصناعية على وجه الخصوص» وبين منطق القلب «الذى يقوم على أساس الصلة المباشرة بين الانفعالات[1] . » ولن نلح هنا فى بيان هذه الفكرة التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهبه فى الدين . وسنكتفى فى نهاية الأمر بأن نقول إنه ليس بعسير أن نوفق فى تفكير « كونت » من وجهة النظر الفلسفية بين

---

(1) Pol . pos. 11, 101 — 2 .

الطريقتين الموضوعية والذاتية ، ولـكن بشرط أن « تدب الحياة من جديد بطريقة منظمة » فى كلتيهما . وقد دبت الحياة فيهما فعلا بمجرد أن أنشىء علم الاجتماع . فحقيقة تجد العلوم التى نشأت بالطريقة الموضوعية مبدأ لوحدتها فى علم الاجتماع ؛ لأن هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعدا للعلم الوحيد الخاص بالإنسانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تـكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمى الذى كان ينقصها حتى الآن ؛ لأن علم الاجتماع قد استعاض عن « الشخص الفردى » الذى يقوم على التعسف « بالشخص العام » ، أى بالإنسانية .

الكتاب الثانى

فلفسة العلوم

تمهيد

إن فلسفة العلوم أحد الأجزاء الرئيسية فى إنتاج « كونت » . وليس هناك أى جزء آخر يبين مثله بوضوح الفروق الجوهرية التى يتميز بها مذهبه عن المذاهب السابقة .

وفى نظر « كونت » لا يمكن فصل فلسفة العلوم عن فلسفة التاريخ وعن نظرية التقدم ؛ لأن العلوم ظواهر اجتماعية كبرى ، وهى تخضع على هذا الاعتبار لقوانين ثابتة . وحينئذ فمنهج فلسفة العلوم لا يمكن إلا أن يكون المنهج الوضعى الذى يظل شبيهاً بنفسه دائماً . .

وفيما عدا هذا فليس موضوع الفلسفةالوضعية للعلوم ؛ بحال ما ، هو « تفسير» الأشياء التى لا تفسرها العلوم نفسها — وتلك نتيجة مباشرة للملاحظة السابقة . فالعلوم لا تتساءل — كما نعلم — عن أصل موضوعاتها ولا عن مبادئها ؛ بل ترى أن هذه الموضوعات قد حددت تحديداً كافياً عن طريق الاتفاق الضمنى بين جميع الناس ، أو فى الأقل بالأساليب العامة التى يستخدمها العلماء . فعالم الهندسة يترك للآخرين مهمة التفكير النظرى فى جوهر المكان أو فى الطابع المنطقى لتعريفاته . وإذا كون عالم الطبيعة لنفسه فكرة ما عن المادة ارتضى ، دون حرج ، تلك الفكرة التى تبدو له فى الوقت الحاضر أكثر الأفكار نفعاً ، أى تلك التى تتفق على أفضل نحو مع ما يعلمه عن خواص المادة وقوانينها . وهو لا ينسب إلى هذه الفكرة من القيمة أكثر مما ينسبه إلى مجرد أحد الفروض .

وقد كانت مهمة الفيلسوف — ويراد به هنا الميتافيزيقى — تنحصر حتى الآن فى حل المسائل التى كان العالم لايفحصها . فإليه يرجع البحث عما عسى أن يكون عليه « جوهر » المادة والزمان والحركة والمكان وهلم جراً . وسواء أهبط من الميتافيزيقا إلى العلوم الوضعية أم صعد من هذه العلوم إلى الميتافيزيقا ، فإنه يبذل جهده دائماً لكى يبين أن هذا الفرض الميتافيزيقى أو ذاك يتفق على نحو أفضل من أى فرض آخر مع ما نعلمه اليوم عن قوانين الطبيعة . وبالاختصار كانت فلسفة العلوم على وجه العموم محاولة ميتافيزيقية لتأويل المعرفة العلمية . ويتقبل العلم ذلك التأويل بالرضا أو بعدم الاكتراث على حد سواء . ويظل هذا التأويل « تحديداً خارجياً » بالنسبة إلى العلم . فهو يفسره ولكنه لا يمسه .

أما « كونت » فيرى أنه لا وجود لصورتين من المعرفة : إحداهما وضعية وعلمية بمعنى الكلمة ، والأخرى ميتافيزيقية وفلسفية بمعنى الكلمة . إن كل معرفتنا الحقيقية تنصب ، فى التحليل الأخير ، على الظواهر ، سواء أكانت هذه الأخيرة خاصة أم عامة . وحينئذ لا يمكن أن يكون الأمر خاصاً هنا بفلسفة تتميز فى جوهرها عن المعرفة الوضعية . إن المنهج الوضعى يستبعد كل محاولة للتفسير بالجواهر أو الأسباب ، أو المبادىء أو الغايات . ولم يعد وضع المشاكل الميتافيزيقية ممكناً . وبهذا المعنى تختفى فلسفة العلوم باختفاء هذه المشاكل .

ولكنا رأينا من ناحية أخرى أن العلوم الوضعية لا تكفى نفسها بنفسها . فهى فى حاجة إلى فلسفة تتوجها وتنظمها . وإذا كان هذا النوع من الفلسفة ضرورياً ، وإذا وجب فى الوقت نفسه أن تكون هذه الفلسفة وضعية ونسبية كالعلوم و « متجانسة » معها ، لم يبق حينئذ سوى حل واحد ممكن . فستنحصر فلسفة العلوم فى الاستعاضة عن وجهة النظر التفصيلية بوجهة النظر الإجمالية . وستكون هذه الفلسفة أيضاً من نتاج التفكير الوضعى . ولكن سيصبح هذا التفكير عاما بعد أن كان خاصاً ، وكلياً بعد أن كان جزئياً .

ويظل هذا الطابع الكلى مشتركا بين فلسفة « كونت » وبين فلسفة سابقيه .

ولكن « كونت » لا يفهمه على النحو الذى كانوا يفهمونه عليه . فنى نظر الميتافيزيقين على وجه العموم — وفى نظر « كانْت » أيضاً — يعد الطابع الكلى العلامة المميزة للمعلومات التى لا تأتى عن طريق التجربة ، والتى تكون إذن ضرورية و« سابقة للتجربة — a priori » . ولكن « كونت » — الذى لا يعرف المعنى الذى كان يفهمه « كانت » من هذا المصطلح الأخير — يطلق اسم المعرفة الكلية على تلك التى تظل نسبية وتقوم على أساس الاستقراء ، والتى تعد ، مع ذلك ، شرطاً للأنواع الأخرى من المعرفة من حيث عمومها . فمبدأ القوانين كلى . والقوانين العامة للظواهر كلية ، ووجهة نظر الإنسانية كلية ؛ لأنه يمكن التأليف بين جميع معارفنا بناء على هذه الوجهة من النظر . ولما كان الطابع الكلى شيئاً نسبياً أمكن للانسان أن يتصور أنواعاً مختلفة منه .

ومن ثم يكون تعريف فلسفة العلوم يسيراً . فإذا كان الأمر بصدد علم خاص ، ينظر إليه على حدة ، فإن فلسفة هذا العلم تنحصر فى إلقاء نظرة عامة على موضوعه ومنهجه على عكس وجهة النظر الخاصة لدى العالم الذى يسعى للكشف فى أحد فروع هذا العلم عن القوانين التى يختلف خصوصها قلة وكثرة . ولكن فلسفة من هذا القبيل تظل ناقصة ومفككة الأجزاء بالضرورة . وحقيقة لا تتخذ فلسفة أحد العلوم مكانا محدداً لها إلا فى الفلسفة العامة للعلوم ، أى بنـاء على نظرة وحيدة وتركيبية فى آن واحد يلقيها المرء على جميع العلوم ، بحيث تنتظم فيها الموضوعات التى تدرسها هذه العلوم ، والقوانين التى تكشف عنها ، والمناهج التى تستخدمها ، والغايات التى يجب أن تسعى لتحقيقها .

وقد قيل : ليست تلك هى فلسفة العلوم ؛ بل ليس ذلك إلا مجرد « تأليف بين أشد نتائج العلوم الوضعية عموماً . » ويسلم « كونت » بجانب من هذا الاعتراض ويرفض منه جانباً آخر . فإذا لامه بعضهم على أنه لم ينشىء فلسفة للعلوم طبقاً للتفكير القديم ، أى أنه لم يقم بمحاولة « تفسير » أسمى من وجهة نظر العلم الوضعى فإنه يوافق على ذلك . لأنه يرى أن كل فلسفة من هـذا القبيل ليست موضعاً للبحث . وهل يريد بعضهم القول بأنه لا فارق البتة بين وجهة نظره وبين

وجهة نظر العالم بمعنى الكلمة ، إن لم ينحصر هذا الفارق فى أنه يستعرض جميع العلوم الأساسية واحداً بعد آخر ؟ إن « كونت » يلفت النظر إلى أنه لا يكفى أن توضع هذه العلوم جنباً إلى جنب للحصول على الفلسفة ؛ إذ لا بد من وجهة نظر جديدة ، بحيث تكون كلية حقيقة ، وإن كانت نسبية على الدوام ؛ وإلا فهل كان من المستطاع أن يفرق « كونت » فى كل علم بين العناصر الدائمة التى تتفق مع التفكير الوضعى وبين العناصر المشرفة على الزوال ، والتى ما زالت تحمل أثر التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى ؟ وهل كان يستطيع ، على وجه الخصوص ، أن يحدد العلاقات التى يجب أن تربط العلوم بعضها ببعض تحديداً ثابتاً ، وأن يفرض عليها نوعا من النظام الذى لا يحتوى أى علم منها حتى على مبدئه ؟

وهكذا ظلت فلسفة العلوم ، حتى جاء « أوجيست كونت » ، فكرة ميتافيزقية تربطها علاقة قوية أو واهية بجملة المعرفة الوضعية . وقد حاول « كونت » أن يكوّن عن هذه المعرفة فى جملتها فكرة فلسفية تظل فى الوقت نفسه فكرة علمية ، وهى تلك الفكرة التى عرضها بصفة خاصة فى المجلدات الثلاث الأولى من كتاب « دروس الفلسفية الوضعية » . وهى تعتمد من جهة الاستقرار على تدرج العلوم ووحدة المنهج وتجانس المعرفة . أما من جهة التطور فهى تحاول جهدها لبيان الاتجاه التدريجى لجميع العلوم نحو علم الاجتماع ، وهو العلم النهائى العام . وبهذا « الدليل الموجه » (1) سيستطيع « كونت » تقرير الفلسفة الخاصة بكل علم من العلوم الأساسية واحدا بعد آخر ، دون أن تغيب عن ناظريه أبدا العلاقات التى تربط كل علم منها بجملة العلوم الأخرى .

---

(1) Fil conducteur

الفصل الأول

العلوم الرياضية

١ — [صلة العلوم الرياضية بالعلوم الأخرى]

يرى الفلاسفة أن العلوم الرياضية قد احتلت دائماً مكاناً ممتازاً بين العلوم . وقد حدد أفلاطون لموضوعها مكاناً وسطاً بين عالم الظواهر الحسية وبين عالم الحقائق العقلية . فمن جانب تتجه الموضوعات الرياضية — وبخاصة الأشكال الهندسية — إلى الخيال ، كما هي الحال بالنسبة إلى الأشياء الحسية . وتنطوي الحقائق الرياضية من جانب آخر على طابع من الثبات الأبدي الذي لا يتغير ، كما هو الشأن في المعاني والعلاقات بين المعاني . وهذا هو السبب في أن دراسة الرياضة إعداد جيد لدراسة الفلسفة ، وهي علم المعاني الأفلاطونية . وهي تعود العقل على الحقيقة الثابتة في نفس الوقت الذي تترك له فيه حق الالتجاء إلى الإدراك الحسي . وقد ظلت الرياضة في أثناء العصر القديم بأسره العلم بمعنى الكلمة كما يدل على ذلك اسمها(1) . أما علم الطبيعة فلما كان أقل ثقة بموضوعه وبمنهجه كان من العسير أن ينفصل عن التفكير النظري الفلسفي ، ولم يكن من اليسير أن يتشكل بالصورة العلمية المحضة .

وحينئذ تنطوي العلوم الرياضية — في نظر أفلاطون وفي رأي هؤلاء الذين تبعوه — على صفات تميزها عن دراسة الظواهر . فهي تساهم بقدر معين في طبيعة العلوم التي كان يتصور هؤلاء أنها تتجه إلى الوجود ، أي إلى الحقيقة المطلقة التي لا تخضع للتطور أو الحركة . حقا إنها تتخذ التعريفات والفروض نقطة بدء لها . ولكن متى وضعت مبادئها فإنها تنمو بطريقة منطقية وبسلسلة من البراهين الضرورية ، كما هي الحال في طريقة الجدل الخاصة بالمعاني .

---

(1) Mathématiques .

وتنطوى هذه الفكرة على مزيج من العناصر الميتافيزيقية ومن العناصر العلمية . فهى تتضمن أن الحقيقة فى ذاتها موضوع للعلم ، وترى فى الوقت نفسه أن البرهنة هى الطابع الجوهرى فى العلم . وقد اختفت العناصر الميتافيزيقية بسبب تطور طويل أدى إلى نظرية « كونت » ؛ فى حين أن العناصر الأخرى استمرت فى البقاء . وبدلا من أن يقول « كونت » مع أفلاطون — أو مع اتباعه — بعدم وجود علم خاص بالظواهر أو بما يمر به الزمن ، يرى على عكس ذلك أن الوضوع الوحيد للعلم هو الحقيقة التى تقع تحت الحس ، باعتبار أنها تخضع للقوانين . وليس للعلم أن يبحث عن الأسباب أو عن جواهر الأشياء ؛ بل يكفيه أن يحدد العلاقات الثابتة .

وإذا كانت العلوم الرياضية قد ظلت لمدة طويلة من الزمن العلوم الوحيدة الجديرة بهذا الاسم ، وإذا بقيت حتى الآن أكثر العلوم تقدما فالسبب فى ذلك راجع إلى أن الظواهر الهندسية والميكانيكية هى فى الحقيقة أقل الظواهر تركيبا وأكثرها ارتباطا فيما بينها بحسب طبيعتها . وحينئذ ربما كان العصر الذى درست فيه هذه الظواهر عن طريق الملاحظة قصيرا جدا إلى درجة أنه ليس من التناقض القول بأنه لم يوجد قط ، وبأن الملاحظة الحسية للظواهر لم تسبق المعرفة العقلية فى هذه الحال . ومع هذا فليس الفارق بين العلوم الرياضية وبين العلوم الأخرى فارقا فى الطبيعة ؛ بل هو فارق فى الدرجة . فلقد سبقت العلوم الرياضية غيرها من العلوم ، ولكنها ليست من نوع آخر مخالف لها . وفى جملة القول تعد العلوم الرياضية علوما طبيعية كجميع العلوم الأخرى .

وقد حاول بعض المفكرين قبل « كونت » جهدهم لكى يبينوا أن العلوم متجانسة فى جملتها ، أى لكى يتجنبوا القول بأن العلوم الرياضية وعلوم الطبيعة تكونان طائفتين تتميز إحداهما عن الأخرى . ويمكن القول على نحو ما بأن هذا المجهود قد فرض نفسه على الفلاسفة المحدثين منذ بحث « ديكارت » عن منهج عام للعلم الذى كان يتصوره علماً وحيداً . وقد رأى « كونت » جيداً ما تنطوى عليه فكرة « ديكارت » من نقص ، وهى تلك الفكرة التى أثرت فيها العلوم الرياضية تأثيراً شديداً وواضحاً . ومع هذا لم ينكر « كونت » أن فكرته الخاصة وليدة

فكرة «ديكارت». كذلك توجد فكرة تجانس العلوم فى صورة أخرى لدى « ليبنز »، وحتى لدى « كانت » . ألم يبين لنا كتاب « نقد العقــل المحض » [١] أن العلوم الرياضية من جهة ، وعلوم الطبيعة من جهة أخرى ، تعتمد سواء بسواء على المبادىء التركيبية السابقة للتجربة [٢] . وفى كتابه « مقدمات لــكل مذهب ميتافيزيقى فى المستقبل » [٣] نجد أن الفصل المقابل «للجمال العالى» [٤] يحمل العنوان الآتى : « كيف تــكون العلوم الرياضية البحتة والسابقة للتجربة ممكنة » ، وذلك مثلما يحمل الفصل المقابل « للمنطق العالى » [٥] عنوان: «كيف يكون علم الطبيعة المحض السابق للتجربة ممكناً ؟ وتعد نظرية « كونت » موازية لنظرية « كانت » ، وإن كانت فى مستوى آخر . ففى كلتا النظريتين تعتمد العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، سواء بسواء ، على المبادىء التركيبية التى تسمو على التجربة، كما يقول « كانت » والتى تترتب على التجربة ، كما يقول « كونت » . حقاً إن هذا الأخير كان يجهل نظرية « كانت » ، ولو عرفها لما قبلها . ومع هذا فالتشابه فى الاتجاه يظل قائماً على الرغم من اختلاف النظريتين .

وتوجد لدى « دالمبير » سابقة مباشرة لنظرية « كونت » . فقد قال صاحب « المقال التمهيدى » [٦] : « إننا نقسم العلم الذى يدرس الطبيعة إلى علم الفيزيقا وإلى العلوم الرياضية . »

٢ — [وظيفة العلوم الرياضية]

يرجع أصل كل علم من العلوم إلى الفن المقابل له . ولقد نشأت العلوم الرياضية من فن قياس المقــادير . وحقيقة لو لم نستخدم سوى القياس المباشر لــكان هذا الفن ساذجاً جداً ، ولــكان عدد المقادير التى نستطيع قياسها على هذا النحو قليل جداً بالنسبة إلى المقادير التى تثير اهتمامنا . ومن ثم وجب على العقل الإنسانى أن يحاول تحديد المقادير بطريقة غير مباشرة :

---

(1) La Critique de la Raison pure.
(2) Principes synthétiqnes a priori.
(3) Prolégomènes à toute métaphysique future.
(4) Esthétique transcendentale.
(5) Logique transcendentale. (6) Discours Préliminaire

فإذا أريد معرفة المقادير[1] التى لا يمكن قياسها بطريقة مباشرة وجب بداهة أن تربط بمقادير أخرى يمكن تحديدها مباشرة ، وأن يصل المرء بناء عليها إلى الكشف عن المقادير الأولى ، وذلك بوساطة العلاقات التى توجد بين هذين النوعين من المقادير. ويقول « كونت » : «إن هذا هو الموضوع الدقيق للعلم الرياضى فى جملته[2] »ولا يلبث أن يرى المرء أن هذا الموضوع غاية فى الاتساع . وقد تصبح العمليات معقدة جداً إذ أراد الإنسان إدخال عدد كبير من الحالات المتوسطة بين الكميات التى يرغب فى معرفتها وبين تلك التى يستطيع قياسها بطريقة مباشرة .

فمن جهة المبدأ يرى « كونت » أنه ما من مسألة أيا كانت إلا أمكن تصورها فى نهاية الأمر كما لو كانت تنحصر فى تحديد الكميات بعضها ببعض ، وإلا أمكن إرجاعها تبعا لذلك إلى العلوم الرياضية . وسيقول بعضهم ، دون شك ، لا بد من أن نحسب حسابا لا لكم الظواهر فحسب ؛ بل لكيفها أيضا . لقد كان هذا الاعتراض حاسمـا فى نظر أرسطو الذى كان لا يتصور كيف يستطيع الإنسان الانتقال — بطريقة مشروعة — من جنس إلى جنس آخر[3] . ولكن لم تعد له قيمة فى نظر المحدثين .

فقد رأوا منذ « ديكارت » كيف يطبق التحليل الرياضى على الظواهر الهندسية والميكانيكية والطبيعية . وليس من السخف فى التفكير أن يتصور المرء أن ما أمكن تحقيقه بالنسبة إلى هذه الظواهر يمكن تحقيقه أيضاً بالنسبة إلى الظواهر الأخرى . فكل علاقة بين الظواهر أيا كانت يجب أن يكون التعبير عنها على هيئة معادلة أمراً ممكنا ، وهذا بغض النظر عن صعوبة العثور على هذه المعادلة وعلى حلها[4] . وفى الواقع سرعان ما نتوقف بسبب شدة تعقيد الظواهر التى تقع تحت ملاحظتنا . ولا توجد فى الوضع الراهن للعقل الإنسانى سوى طائفتين كبيرتين من الظواهر التى يفهم المرء معادلاتهما دائما وهما الهندسة والميكانيكا .

---

(1) Grandeurs. (2) Cours, I, 101.

(٣) العبارة الإغريقية هى الآتية : μεταβάλλειν εἰς ἄλλο γένος

(4) Cours, I, 121 — 4.

فإذا ثبت ذلك انقسم العلم الرياضى فى جملته إلى قسمين وهما : الرياضة المجردة والرياضة الخاصة . وتدرس هذه الأخيرة الظواهر الهندسية والميكانيكية. أما الأخرى فتتكون من الحساب ، الذى إذا فهم حسب أوسع معنى يدل عليه هذا اللفظ ، شمل جميع العمليات العددية من أقلها تركيباً إلى أسمى عمليات الجبر العالى[1] . وهو مجرد « أداة » . وليس فى الواقع إلا « امتداداً هائلاً جديراً بالإعجاب للمنطق الطبيعى إلى نوع خاص من التفكير القياسى . »

وهذا الجزء من العلم الرياضى مستقل عن طبيعة الموضوعات التى يبحثها ، وهو يتجه فقط إلى العلاقات العددية التى تنطوى عليها . وعلى ذلك يتفق أن توجد نفس العلاقات فى عدد كبير من الظواهر المختلفة . وعلى الرغم من أن هذه الظواهر تختلف فيما بينها غاية الاختلاف فسينظر إليها عالم الرياضة كما لو كانت مسألة تحليلية وحيدة يمكن حلها للمرة الأولى حلا نهائيا . ويقول كونت : « وهكذا نجد مثلا أن نفس القانون الذى يحدد العلاقة بين الزمان والمكان عندما يفحص المرء سقوط أحد الأجسام رأسياً فى الفضاء يتحقق فى بعض الظواهر الأخرى التى لا تنطوى على أى وجه شبه بالظواهر الأولى ، أو على أى وجه شبه فيما بينها ؛ وذلك لأن هذا القانون يعبر أيضاً عن العلاقة بين سطح جسم دائرى وبين طول قطره ؛ كذلك يحدد نقص أو زيادة الضوء أو الحرارة بناء على بعد الأشياء التى تتأثر بالضوء والحرارة وهلم جراً[2] . » وليس لدينا منهج عام يستخدم دون تفرقة فى تقرير المعادلات الخاصة بالظواهر الطبيعية أيا كان نوعها ؛ بل لا بد لنا من مناهج خاصة لمختلف أنواع الظواهر ، سواء أكانت هندسية أم ضوئيـــة أم ميكانيكية إلخ . ولكن متى وضعت المعادلة فإن الحل الذى يستخدم فى حلها يظل هو بعينه ، مهما كانت طبيعة هذه الظواهر . وبهذا المعنى تكون الرياضة المجردة « معياراً » حقيقياً .

وعلى عكس ذلك يجب النظر إلى علم الهندسة وعلم الميكانيكا نظرتنا إلى علمين

---

(1) Analyse transcendante.
(2) Cours, I, 112.

طبيعيين حقيقيين يقومان على أساس الملاحظة ، كما هو الشأن فى العلوم الأخرى . ولكن يضيف « كونت » قائلا إن هذين العلمين ينطويان على هذه الخاصية ، وهى أن الحالة الراهنة للعقل الإنسانى تبين لنا أنهما يستخدمان — وسيستخدمان دائماً — كمنهج أكثر من أن يستخدما كنظرية مباشرة . وعلى هذا النحو تكون العلوم الرياضية « أدوات للبحث » فى الواقع . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الجزء المجرد من هذه العلوم فحسب ؛ بل بالنسبة إلى جزئها الخاص إلى حد ما . فهى تستخدم بأسرها « كأداة » للعلوم الأكثر تعقيداً ، مثل علم الفلك وعلم الطبيعة . فهى إذن « المنطق الحقيقى لدى المحدثين . »

وينتقل « كونت » تباعاً فى دراسته الفلسفية للرياضة المجردة من العمليات الحسابية إلى العمليات الجبرية ، ومن هذه الأخيرة إلى الجبر العالى ، أو عمليات التفاضل والتكامل [1] وبعد أن عرض فكرة « ليبنز » و « نيوتن » عن التفاضل والتكامل ارتضى فكرة « لاجرانج » [2] فى هذا الموضوع ؛ لأنها كانت تبدو فى نظره أشد ما يكون إقناعاً . حقاً رجع « كونت » فى أواخر حياته عن جانب كبير من إعجابه بصاحب كتاب « الميكانيكا التحليلية » [3]. وسنكتفى هنا ، دون أن نتطرق إلى تفصيل المسائل ، بأن نشير إلى ملاحظة تبدو رئيسية فى نظر « كونت » ، وهى خاصة بمدى استخدام الرياضة المجردة . فسواء أكان الأمر بصدد الجبر العادى أم بصدد الجبر العالى على وجه الخصوص ، فإن « كونت » يبين فى الوقت نفسه أن معارفنا غاية فى النقص ، وأنها تؤدى إلى تطبيقات غاية فى الوفرة . فنحن لا نستطيع أن نحل سوى عدد قليل جداً من المسائل التى تعترضنا فى هذه العلوم . ومع هذا « فكما أن الإنسان قد انتهى فى الجبر العادى إلى حد يستطيع معه أن يستخدم بدرجة هائلة عدداً قليلا جداً من المعلومات الأساسية لحل المعادلات ؛ كذلك استطاع علماء الهندسة ، على الرغم من أنهم لم يتقدموا حتى الآن إلا تقدماً قليلا فى علم التفاضل ، أن يستنبطوا من المعانى المجردة قليلة العدد

---

(1) Calcul différentiel et intégral . (2) Lagrange.

(3) Mécanique analytique . (4) Cours,1,256 .

حلولا لعدد كبير من المسائل الهـــامة جداً في الهندسة وفي الميكانيكا وفي علم الحرارة الخ[1] . ذلك بأن أقل معرفة مجردة تقابل بطبيعة الأمر عدداً كبيراً من البحوث الخـاصة . وإن أقوى امتداد للوسائل العقليـة التي يستطيع الإنسان استخدامها ينحصر في الصعود إلى ملاحظة المعاني التي تزداد تجريداً شيئاً فشيئاً ، مع أنها تظل معاني وضعية . فإذا كانت معرفتنا مجردة ، دون أن تكون وضعية، فهي معرفة « خيالية » أو « ميتافيزيقية » . أما إذا كانت وضعية ،دون أن تـكون مجردة لم تجتو على طابع العموم ، ولم تصبح عقلية . ولـكن إذا استطاعت الوصول إلى مرتبـة عالية من التجريد ، دون أن تفقد طابعها الوضعي ، أدركت في الوقت نفسه درجة العموم ، ووصلت في آخر الأمر إلى الوحدة . وهذان الأمران هما غاية العلم .

ومن هنا تتبين أهمية كل من الابتكار الرياضي البديع الذي حققه « ديكارت » ، واختراع حساب التفاضل والتـكامل الذي يمـكننا اعتباره مكملا لفـكرة « ديكارت » الرئيسية عن التصور الرياضي العام للظواهر الطبيعية . ويقول « كونت » إن فـكرة « ديكارت » لم تفهم ولم تطبق تطبيقاً تاماً إلا منذ اختراع هذا النوع من الحساب . ولا يحقق هذا الحساب « سهولة جديرة بالإعجاب » في البحث عن القوانين الطبيعيـــة لجميع الظواهر فحسب ؛ بل تستطيع صيغ التفاضل أن تعبر بمعادلة واحدة عن كل ظاهرة محددة ، مهما اختلفت الحالات الخاصة التي تتمثل فيها هذه الظاهرة . ويرجع الفضل في ذلك إلى أن هذه الصيغ تبلغ أقصى درجة من العموم . وهكذا تعبر معادلة واحدة من معادلات التفاضل عن المماسات لـكل الخطوط المنحنية ، كما تعبر معادلة أخرى عن القانون الرياضي لـكل حركة تتغير سرعتها ، وهلم جرا .

وإذن نرى أن طريقة التحليل اللامتناهي في الصغر ، وبخاصة عند « ليبنز »، لم تقتصر على إمدادنا بوسيلة عامة تمـكننا بطريقة غير مباشرة من تـكوين بعض

(1) Cours, I, 256.

المعادلات التي كان يستحيل اكتشافها بطريقة مباشرة ؛ بل إن لهذه الطريقة فى نظر الفيلسوف ميزة أخرى ليست أقل أهمية . فقد أتاحت استخدام نوع جديد من القوانين شديدة العموم فى الدراسة الرياضية للظواهر الطبيعية . وتظل هذه القوانين هى بعينها دائماً بالنسبة إلى كل ظاهرة ، مهما اختلفت الموضوعات التى تدرس فيها هذه الظاهرة . ولا تتغير هذه القوانين إلا بالانتقال من ظاهرة إلى أخرى . « هذا وقد أمكن بالمقارنة بين هذه التغيرات أن يرتقى المرء أحيانا بنظرة أكثر عموماً إلى بعض المقارنات الوضعيــة بين شتى طوائف الظواهر التى تختلف فيما بينها أشد اختلاف ، وذلك بالرجوع إلى أوجه الشبه التى تدل عليها صيغ التفاضل لقوانينها الرياضية [(١)] . » ولا يستطيع « كونت » أن يتمالك حماسه عند تأمله لأهمية « الجبر العالى » [(٢)] الهائلة . وقد وصفه بأنه « أسمى فكرة استطاع العقل الإنسانى الارتقاء إليها حتى الآن » ؛ إذ لما كان هذا النوع من التحليل أكثر المعانى الوضعية تجريداً فإليه يرجع الفضل فى إيجاد وحدة عقلية بين المجموعات الكبيرة من الظواهر الخاصة .

وكما أن ملاحظة الهندسة التحليلية أوحت إلى « ديكارت » بفكرة « الرياضة العامة » التى تعد أصلا لمنهجه ؛ كذلك يمكننا أن نعتقد أن التفكير الفلسفى فى الجبر العالى قاد « كونت » إلى فكرته عن هذه القوانين العامة « الأنسكلوبيدية [(٣)] » التى تحتل مكاناً هاماً جداً فى نظريته العامة عن الطبيعة . لأن هذه القوانين العامة التى تشبه فى قيمتها صيغ التفاضل التى يتحدث عنها « كونت » تصدق أيضاً على أنواع الظواهر التى لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض ، وتسمح بتصورها كما لو كانت تتجه صوب هدف واحد .

٣ — [الهندسة]

الهندسة هى الجزء الأول من الرياضة الخاصة . ولا ريب فى أن الظواهر التى تدرسها الهندسة أكثر ارتباطاً فيما بينها من الظواهر التى تدرسها العلوم الأخرى.

(1) Cours, I, 195 — 7

(2) Analaye transcendante.

(٣) أنظر صفحة ٩٨ .

ويسمح ذلك بأن يستنبط المرء بعض هذه الظواهر بسهولة كبيرة متى اهتدى إلى معرفة بعضها الآخر . ولكن يوجد عدد خاص من الظواهر الأولية التى لا يمكن إلا أن تقوم على أساس الملاحظة ؛ لأنها لم تتقرر بناء على أى استدلال ، وتستخدم هذه الظواهر كأساس لكل الأقيسة الهندسية [1] . وإذا كان نصيب الملاحظة هنا ضئيلا جداً فهو ضرورى لأنه النقطة المبدئية فى التفكير . ولا يمكن مطلقاً اختزاله إلى حد العدم .

وعلى هذا النحو تستبعد المناقشات الميتافيزيقية الخاصة بأصل التعريفات والمكان فى الهندسة . وينضم « كونت » هنا إلى رأى « دالمبير » . فقد قال هذا الأخير : « إن المبادىء الحقيقية للعلم هى الظواهر الأولية المعترف بها ، والتى لا تفترض وجود أى ظواهر أخرى ، والتى لا يمكن تبعاً لذلك ، تفسيرها أو إنكارها : وهى الخواص الحسية للامتداد بالنسبة إلى الهندسة . ففيما يتعلق بالامتداد توجد معان مشتركة بين جميع الناس ، وتوجد نقطة مشتركة تجمع عليها كل الطوائف ، كما لو كانت مرغمة على ذلك . وتوجد مبادىء ساذجة وأولية تتخذها جميع هذه الطوائف نقطة بدء لها ، دون أن تفطن إلى ذلك . وهذه المعانى المشتركة الأولية هى التى يقتنصها الفيلسوف ليجعلها أساساً للحقائق الهندسية [2] . »

والامتداد إحدى خواص الأشياء . ولكن بدلا من أن نعتبر الامتداد فى الأجسام نفسها فإننا نعتبره فى وسط غير محدود يبدو لنا أنه يحتوى على جميع الأجسام فى الكون ، وهو الذى نطلق عليه اسم المكان . فلنفكر مثلا فى الأثر الذى قد يتركه جسم فى أحد السوائل الذى يوضع فيه . فمن وجهة النظر الهندسية يمكن الاستعاضة دون ضرر بهذا الأثر عن الجسم نفسه . وهكذا نجرد المادة بعملية تجريد أولية جداً من جميع خواصها الحسية على وجه التقريب ، لكيلا نفحص على نحو ما سوى « شبحها » ، على حد تعبير « دالمبير » . ومن ثم لا نستطيع دراسة الأشكال الهندسية التى تتحقق فى الطبيعة فحسب ؛ بل نستطيع دراسة

---

(1) Cours I, 286 - 7.   (2) Èlements de philosophie p. 132-3.

جميع الأشكال التى يمكن تخيلها . فتتشكل الهندسة بطابع « عقلى » .

وبالمثل تستعين الهندسة بفكرة عقلية مجردةعند ما تعتبر الخطوط دون عرض والسطوح دون عمق . ويكفى فى ذلك أن يتصور المرء أن أحد الأبعاد الثلاثة الذى راد إنقاصه يصغر شيئاً فشيئا ؛ فى حين أن البعدين الآخرين يظلان على حالها حتى ينتهى البعد الأول إلى درجة كبيرة من الصغر بحيث لا يسترعى الانتباه . وهكذا يصل المرء بطبيعة الأمر إلى «المعنى الحقيقى » للسطح ، ثم للخط ثم للنقطة . فليس ثمة حاجة إذن إلى الاستعانة ببعض الاعتبارات المنطقية .

وإذا تكوّن علم الهندسة على هذا النحو فسيكون موضوعه قياس الامتداد . ولما كان من المستحيل تقريباً أن يتم هـذا القياس مباشرة عن طريق تطبيق الامتدادات بعضها على بعض « كان هدف الهندسة ينحصر فى إرجاع المقارنة بين جميع أنواع الامتداد ، أحجاماً كانت أم سطوحاً أم خطوطاً ، إلى مجرد مقارنات بين خطوط مستقيمة ، وهى المقارنات الوحيدة التى يمكن تحقيقها مباشرة [1] . » ويمتد موضوع الهندسة امتداداً لا حد له ؛ لأن عدد الأشكال المختلفة التى تنطبق عليها التعريفات المضبوطة لا يقف عنـد حد . فإذا إعتبرنا أن الخطوط المنحنية تنشأ بسبب حركة نقطة تخضع لقانون خاص أمكننا أن نتصور عدداً من الخطوط المنحنية مساويا لأى عدد من القوانين . ومن الممكن أن نتصور سطوحاً أكثر عدداً من الخطوط المنحنية .

وإذا أراد العقل الإنسانى اجتياز هـذا المجال الشاسع الذى لم يلمح امتداده إلا فى وقت متأخر جداً استطاع أن يتبع إحدى طريقتين مختلفتين . وحقيقة ستكون الهندسة الكاملة هى تلك التى تستطيع البرهنة على جميع الخواص لجميع الأشكال التى يمكن تخيلها . ويمكن الوصول إلى ذلك بطريقتين . فإما أن يفحص المرء على التتابع كل شكل من الأشكال كالمثلث ، والدائرة ، والكرة ، والسطح البيضى وهلم جرا ، وأن يبحث عن خواص كل منهـا . وإما أن يجمع الخواص المتقابلة فى مختلف الأشكال الهندسية على نحو يستطيع معـه دراستها دفعة واحدة ، ومعرفتها سلفا

(1) Cours, I, 298 sq.

— إذا صح هذا القول — بالنسبة إلى مختلف الأشكال التى لم يفحصها بعد . ويقول « كونت » : « وبالاختصار يمكن تنظيم الهندسة فى جملتها إما بالنسبة إلى الأجسام التى درست ، وإما بالنسبة إلى الظواهر التى ستدرس فيما بعد . » فالمجال الأول هو مجال الهندسة القديمة ، أو الهندسة الخاصة . أما الثانى فمجال الهندسة منذ عهد « ديكارت » ، أو مجال الهندسة العامة (1) .

ولم تستطع الهندسة فى مرحلتها الأولى إلا أن تكون خاصة . مثال ذلك أن القدماء درسوا الدائرة والسطح البيضى والقطاعات المخروطية وغيرها من الأشكال محاولين زيادة عدد الخواص المعروفة فى كل شكل هندسى . ولكن لو وجب أن تتبع هذه الطريقة وحدها لما تقدم علم الهندسة بسرعة عظيمة مطلقاً . وقد كانت الطريقة التى اخترعها « ديكارت » سبباً فى انقلاب هذا العلم ؛ لأنها أتاحت له أن يصبح عاماً ، وأن يقلع عن الدراسة الجزئية للأشكال الهندسية من أجل الدراسة العامة لخواصها . ولكن الناس لم يفهموا دائماً هذه الثورة فهماً جيداً . وقلما يشعر الأستاذ تلاميذه فى أثناء تدريسه للهندسة بأهمية هذه الثورة . وفى مبدأ الأمر يبدو أن هذه « الطريقة الجديدة بالإيجاب » لا تهدف ، بناء على النحو المألوف فى عرضها ، إلا إلى تبسيط دراسة القطاعات المخروطية أو بعض الخطوط المنحنية الأخرى التى تفحص دائماً واحداً بعد آخر تبعاً لروح الهندسة القديمة . وقد لا تكون لهذا الأمر أهمية كبرى ؛ إذ أن الطابع المميز لهندستنا الحديثة ينحصر فى أنها تدرس على وجه العموم مختلف المسائل الخاصة بالخطوط أو السطوح أياً كان نوعها ، وذلك بتحويل الاعتبارات والبحوث الهندسية إلى اعتبارات وبحوث جبرية (2) .

وترجع جميع المعانى الهندسية بالضرورة إلى ثلاث مقولات كلية وهى : المقدار والشكل والوضع (3) . أما المقدار فيرجع إلى مجال الكم . ويرجع الشكل إلى الوضع ؛ إذ يمكن اعتبار كل شكل كما لو كان نتيجة لنقطة متحركة ، أى

(1) Cours, I, 314 — 16. (2) Cours, I, 383 — 4.

(3) Grandeur, forme, et position.

نتيجة لأوضاع متتابعة . وحينئذ كانت المشكلة تنحصر فى إرجاع المعانى الخاصة بالوضع ، أياً كان نوعها ، إلى معانى المقدار . فكيف حلها « ديكارت » ؟ لقد حلها بتعميم إحدى الطرق التى يمكن القول بأنها فطرية فى العقل الإنسانى ؛ إذ أنها تنشأ بصفة تلقائية بسبب ضغط الحاجة . وحقيقة إذا وجب علينا أن نحدد موضع أحد الأشياء دون أن نبينه مباشرة أفلا نرجعه إلى بعض الأشياء الأخرى المعروفة ، وذلك بأن نحدد مقدار العناصر الهندسية التى نتصور أنها تربط هذا الشىء بتلك الأشياء الأخرى ؟ وهذا هو ما يفعله الجغرافيون من جانبهم لتحديد خط الطول وخط العرض لمكان ما ، وما يفعله الفلكيون لتحديد انحراف أحد الأجرام السماوية وارتفاعه فى خط مستقيم . وهذه الطريقة فى ربط الظواهر الجغرافية أو الفلكية بعضها ببعض تؤدى نفس الوظيفة التى تؤديها طريقة « ديكارت » فى ربطها الأشكال الهندسية بعضها ببعض . والفارق الوحيد بينهما — وهو فارق جوهرى — ينحصر فى أن « ديكارت » ارتقى بهذه الطريقة إلى أسمى درجات العموم المجردة . وهكذا انتهى بها إلى أقصى حد من الإنتاج والقوة .

ومع أن الهندسة العامة تسمو على الهندسة الخاصة سمواً لاحد له فإنها لاتستطيع الاستغناء عنها تماماً ؛ إذ يجب البدء دائماً بالهندسة الخاصة كما فعل الأقدمون . وحقيقة تعتمد الهندسة العامة على استخدام العمليات الحسابية . ولكن إذا كانت الهندسة علماً خاصاً بالظواهر حقاً ، كما قال « كونت » ، فمن البديهى أن الحساب لا يستطيع مطلقاً أن يمدنا بالمعرفة الأولى لهذه الظواهر . ولا يمكن مطلقاً أن يكفى مجرد التحليل الرياضى لوضع أسس أحد العلوم الطبيعية ، كما أنه لا يكفى أيضاً فى الوصول إلى برهنة جديدة على هذه الأسس إذا سبق أن قام الدليل على صحتها . فيجب قبل كل شىء أن يدرس الموضوع دراسة مباشرة تنتهى بسبب عمقها إلى الكشف عن العلاقات الدقيقة . ويقول « كونت » : «لا يمكن مطلقاً أن يكون تطبيق التحليل الرياضى بدءاً لنشأة علم ما ؛ إذ لا يمكن استخدام هذا التحليل إلا عندما يكون العلم قد نما نمواً كافياً يتيح له أن يقرر — بالنسبة إلى الظواهر

التى يدرسها — بعض المادلات التى يمكن استخدامها كنقطة بدء للبحوث التحليلية(١).» وفى جملة القول لايؤدى إنشاء الهندسة التحليلية إلى فقدان الهندسة لصفة العلم الطبيعى. فإذا أصبحت عقلية بحتة إلى أقصى حد ممكن فإنها تحتفظ مع ذلك بأصولها التجريبية.

٤ — [الميكانيكا]

كذلك يعد الجزء الثانى من الرياضة الخاصة، ونعنى به الميكانيكا، علماً طبيعياً يدين بتقدمه العجيب للتحليل الرياضى. وهنا أيضاً يجب أن نعنى بالتفرقة بين الأمور الحسية التى يقوم العلم على أساسها، وهى الظواهر، وبين التقدم فى التفكير المجرد الذى استطاع هذا العلم تحقيقه بفضل بساطة هذه الظواهر ودقة العلاقات التى توجد بينها. وليست التفرقة يسيرة دائماً بين ما هو « طبيعى حقيقة » وبين ما هو « منطقى محض (٢). » ومع هذا تجب التفرقة بين الظواهر التى تمدنا بها التجربة وبين الأفكار المفتعلة التى يراد بها تيسير تقرير القوانين العامة التى تتعلق بالتوازن والحركة.

إن اعتبار القصور الذاتى فى الأجسام دون سواه فكرة « خيالية » من هذا القبيل. فمن وجهة النظر الطبيعية لا وجود لقوة القصور الذاتى؛ إذ لا ترينا الطبيعة فى أى مكان بعض الأجسام المجردة من النشاط الداخلى. فتلك الأجسام التى ليست حية تسمى غير عضوية، ولكنها لا توصف بالقصور الذاتى. ولو لم تحتو كل الجزئيات إلا على خاصية الثقل لكان ذلك سبباً كافياً يمنعنا من تصور المادة مجردة من كل قوة. ومع هذا لا تدرس الميكانيكا سوى القصور الذاتى فى الأجسام. فما السبب فى ذلك؟ لأن هذه الفكرة المجردة مفيدة جداً، «دون أن تنطوى مع هذا النفع على أى ضرر من جهة التطبيق.» وحقيقة لو وجب على علم الميكانيكا أن يقيم وزناً للقوى الداخلية فى الأجسام وللتغيرات التى تطرأ على هذه القوى لأصبحت الظواهر معقدة إلى حد كبير جداً لا يمكن معه إخضاعها للعمليات الحسابية مطلقاً،

---

(1) Cours, I, 322 — 3.

(1) Cours ,I, 422. Sq.

ولأوشك علم الميكانيكا أن يفقد طابعه كعلم رياضي . ومن ناحية أخرى لما كان هذا العلم لا يفحص سوى الحركات فى ذاتها ، دون أى اعتبار لطريقة إنتاجها ، جاز له دائماً « أن يستعيض عن القوة الداخلية ، متى وجب ذلك ، بقوة خارجية معادلة » تطبق على الأجسام . وإذن فالقصور الذاتى للمادة فكرة مجردة تهدف إلى ضمان التجانس التام للميكانيكا ؛ لأنها تسمح باعتبار أن جميع الأشياء المتحركة متساوية ، وأن جميع القوى متحدة فى طبيعتها .

كذلك تتبين الصبغة « الطبيعية » لهذا العلم عند فحص القوانين الثلاثة الأساسية التى يقوم على أساسها (١) .

فالقانون الأول المسمى بقانون « كپلر » يحدد على هذا النحو : « تتم كل حركة فى خط مستقيم ، وعلى نمط واحد بطبيعتها ، ومعنى هذا أن كل جسم خاضع لتأثير قوة وحيدة تؤثر فيه تأثيراً مفاجئاً يتحرك دائماً فى خط مستقيم وبسرعة ثابتة . » وقد قيل إن هذا القانون يترتب على مبدأ السبب الكافى (٢) ؛ إذ من الواجب أن يتحرك الجسم فى خط مستقيم لعدم وجود أى سبب يدعوه إلى الانحراف نحو أحد الجانبين بدلا من الآخر . ولكن يرد « كونت » على ذلك فيقول : كيف نعلم أنه لا وجود لسبب يدعو إلى انحراف الجسم ، إن لم يكن ذلك راجعاً إلى أننا نرى حقيقة أنه لا ينحرف ؟ والاستدلال الذى يستخدمه هؤلاء « ينحصر فى تكرار الظاهرة نفسها بعبارات مجردة ، وفى القول بأن الأجسام تميل ميلا طبيعياً إلى الحركة فى خط مستقيم . وهذا على وجه التحقيق ما يراد تقريره . » وقد استخدم فلاسفة العصر القديم ، وبخاصة أرسطو ، مثل هذه الحجج لكى يروا ، على خلاف ذلك ، أن الحركة الدائرية هى الحركة الطبيعية للأجرام السماوية ؛ لأنها أكمل الحركات جميعها . ولم تكن هذه الفكرة إلا صيغة مجردة تعبر عن ظاهرة قد أسىء تحليلها . إن التجربة هى التى توقفنا على أن الأجسام تميل إلى الحركة فى خط مستقيم وبسرعة ثابتة .

ويعبر القانون الأساسى الثانى فى الميكانيكا ، وهو المسمى بقانون « نيوتن » ،

---

(1) Cours ,I, 455 - 463. (2) Princips de raison suffisante.

عن التساوى الثابت بين الفعل ورد الفعل . وقد اتفق العلماء اليوم اتفاقاً كافياً على اعتباره نتيجة لملاحظة الظواهر . وكان « نيوتن » نفسه يفهمه على هذا النحو .

وأخيراً يقرر القانون الثالث أن « كل حركة مشتركة تماماً بين جميع الأجسام التى تتكون منها مجموعة ما لا تغير الحركات الخاصة لمختلف هذه الأجسام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وتستمر هذه الحركات فى سيرها كما لو كانت المجموعة بأسرها غير متحركة. » وقد حدد « جاليلى » صيغة هذا القانون المسمى بقانون « استقلال الحركات أو اقترانها فى الوجود » . وهو يشبه القانونين السابقين شبها تاماً فى أنه ليس سابقا للتجربة ؛ إذ كيف نستطيع التأكد من أن حركة مشتركة تتأثر بها مجموعة من الأجسام ، التى يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، لا تحدث تغييراً ما فى الحركات الخاصة لهذه الأجسام لولم توقفنا التجربة على ذلك ؟ ولما اطلع « جاليلى » الناس على قانونه ارتفعت فى نفس الوقت مجموعة متسقة من الاعتراضات التى وجهت إليه من كل جانب ، والتى كانت تميل إلى البرهنة بطريقة منطقية على خطأ هذه القضية وسخفها . ولم يسلم الناس بها فيما بعد إلا عندما أقلعوا عن وجهة النظر المنطقية لكى يفحصوها من وجهة نظر علم الطبيعة . فرأوا حينئذ أن التجربة تؤكد صحتها دائماً ، وأنه لو لم تستمر التجربة فى تحقيق صدقها لانقلب نظام الكون رأساً على عقب . مثال ذلك أن حركة الأرض لا تؤثر البتة فى الظواهر الميكانيكية التى تتم على سطح الكرة الأرضية أو داخلها . ولما كان قانون استقلال الحركات مجهولا عندما ظهرت نظرية « قوبرنيق » ظن بعضهم أنه يستطيع أن يوجه إليه اعتراضا يستنبط من التجربة . فقد قيل « لقوبرنيق » : لو كانت الأرض تتحرك حول الشمس لأدى ذلك إلى تعديل جميع الحركات التى تتم على سطحها أو داخلها . ولما عرف قانون « جاليلى » فيما بعد أمكن تفسير هذه الظاهرة وسقط الاعتراض .

ولما ثبت صدق هذه القوانين الثلاث قام علم الميكانيكا منذ ذلك الحين على أساس كاف . ومن ثم أمكن إنشاء صرح العلم بمجرد عمليات منطقية ، دون الرجوع إلى

العالم الخارجى . ولـكن هذا العمل العقلى المحض لا يحول الميكانيكا إلى علم سابق للتجربة (منطق) ، كما أن تطبيق الجبر على الهندسة لم يكن سبباً فى أن يفقد هذا العلم الأخير طابعه كعلم طبيعى . ومما يدل على ذلك فى كلتا الحالتين هو إمكان الانتقال من المجرد إلى المحسوس وتطبيق النتائج المكتسبة على بعض الحالات الحقيقية . ويكفى فى هذا أن نعيد العناصر التى وجب على العلم أن يغض النظر عنهـا . ولو أمكن إنشاء علم الميكانيكا بأسره بناء على مجرد المعانى العقلية الرياضية لما استطعنا بتاتاً أن نتصور كيف يمكن أن يصير مثل هذا العلم ممكن التطبيق على الدراسة الفعلية للطبيعة . فالأمر الذى يكفل لعلم الميكانيكا العقلى حقيقته هو أنه يعتمد ، على وجه الدقة ، على أساس بعض الظواهر العامة التى تمدنا بها الملاحظة ، وأنه يعتمد بالاختصار على بعض الظواهر التى توقفنا عليها التجربة .

ومن الأكيد أنه ما كان لـ « كونت » أن يتكهن بوجهات النظر المتضادة التى تتجه اليوم إلى مبادىء الميكانيكا . والتى لخصها « مسيو هنرى بوانكاريه » فى مقال عن النظريات الميكانيكية لدى « هرتز » (١) . فقد قال لقد عرضت مبادىء الديناميكا بصور شتى ، ولـكن لم يفرق الباحثون قط تفرقة كافية بين ما هو تعريف ، وما هو حقيقة تجريبية ، وما هو نظرية رياضية . ولا يستطيع « مسيو بوانكاريه » أن يرضى بالفكرة « التقليدية » فى الميكانيكا التى بين « هرتز » وجه النقص فيها ، ولا بالفكرة التى يريد « هرتز » أن يستعيض بها عنها . ومهما يكن من شىء فهذا درس فلسفى عظيم يرينا كيف أنشىء المذهب التقليدى فى الميكانيكا التحليلية بدقة جديرة بالإعجاب ، وكيف أخرج « لابلاس » هذا العلم بأسره من قانون أساسى وحيد ، كما يقول « كونت » ، وكيف اهتزت دعائمه منذ قرن من الزمان بسبب بعض الصعوبات الخطيرة التى يعد تقدم علم الطبيعة سبباً فيها .

أليس من الممكن أن تكون هذه حجة تعضد نظرية « دالمبير » و « كونت » فى طبيعة الرياضة الخاصة ؟ فهما يريان أن الهندسة والميكانيكا لا تختلفان عن

(1) Revue générale des sciences pures et appliquées, 30 septembre 1897.

العلوم الطبيعية الأخرى إلا من جهة دقة العلاقات التى تقفان عليها بين الظواهر ، ومن جهة ما تجدانه من يسر فى معالجة هذه العلاقات بوساطة العمليات الحسابية والجبر ، وفى التشكل ، تبعاً لذلك ، بصورة عقلية وقياسية محضة . لأن القوة الخارقة للمادة التي تنطوى عليها « الأداة » يجب ألا تحجب عن أعيننا طبيعة العلوم التى تستخدم هذه الأداة . وتتجه الهندسة والميكانيكا ، على غرار العلوم الأخرى ، إلى دراسة الظواهر الطبيعية . ولكن لما كانت الظواهر التى يدرسها هذان العلمان أقل الظواهر تركيباً وأشدها عموماً وأكثرها ارتباطاً فيما بينها فإن هذين العلمين هما اللذان يعبران أيضاً أفضل تعبير عن التعريف الوضعى للعلم . وقد استعاض هذان العلمان « بسهولة كبرى وبسرعة عظيمة عن الملاحظة الحسية بالتنبؤ العقلى » ، وهما يتألفان من القوانين لا من الظواهر . ولكن لما كانا على وفاق مع التعريف الوضعى للعلم من هذه الناحية أيضاً كانا تجريبيين باعتبار أصلهما . وسيبقى هذان العلمان نسبيين فى أثناء تقدمهما .

وهكذا إذا انتهت الفلسفة الوضعية إلى الشعور بنفسها شعوراً تاما فإنها تؤثر فى فكرتنا عن العلوم التى ساهمت بأكبر نصيب فى تكوين هذه الفلسفة . وإذا سلم الناس كافة بهذه الفلسفة فستختفى من العقول تلك الفكرة القائلة بإمكان إنشاء علم مطلق ثابت بطريقة منطقية محضة . ولما كانت العلوم الرياضية هى ، على وجه الدقة ، أكمل نموذج للعلم الوضعى فلن تطمح بعد الآن إلى تلك الخواص ، وستنفصم علاقاتها السحيقة فى الزمن بالميتافيزيقيا انفصاماً نهائياً .

الفصل الثانى

علم الفلك

١ — [موضوع علم الفلك]

ينحصر موضوع علم الفلك فى الكشف عن قوانين الظواهر الهندسية والظواهر الميكانيكية التى توقفنا عليها الأجرام السماوية ؛ وفى استخدام هذه القوانين للوصول إلى التنبؤ العقلى الدقيق بالحالة التى توجد فيها مجموعتنا الشمسية فى أى عصر ما . وهو بالاختصار « تطبيق الرياضة على الحالة السماوية [١] . . »

وقد اعتمد « هربرت سپنسر » على نص هذا التعريف لكى يوجه نقده إلى المكان الذى حدده « كونت » لعلم الفلك فى تصنيفه للعلوم . فأظهر له أنه يتناقض مع نفسه ، وهو يخاطبه بقوله : إنك تطلق اسم العلوم الأساسية على العلوم المجردة التى لا تدرس كائنات الطبيعة ؛ بل تدرس القوانين التى تسيطر على الظواهر فى هذه الكائنات . فعلى أى اعتبار يتخذ علم الفلك لنفسه مكاناً ضمن هذه العلوم ، أى بين العلوم الرياضية وبين علم الطبيعة ؟ أليس موضوعه هو دراسة بعض الكائنات الخاصة فى الطبيعة ؟ وفيم يختلف تطبيق الرياضة على الحالة السماوية عن تطبيقها فى بعض الحالات الأخرى ؟ ويبدو بداهة أن « كونت » يدخل هنا فى مجموعة العلوم المجردة علماً خاصاً فى الحقيقة ، أو فى الأقل « علماً خاصاً مجرداً » ، على حد « تعبير هربرت سپنسر » .

وقد توقع « كونت » هذا الاعتراض . ويلقى الرد الذى أجاب به ضوءاً شديداً على المعنى الذى يعنيه من كلمتى « مجرد » و« عام » اللتين يصف بهما العلوم.

---

(1) Pol. pos. I, 499 — 507 .

وهو يقبل جانباً من الاعتراض ، فيقول : إن المعانى الفلكية الحقيقية لا تختلف عن المعانى الرياضية البحتة إلا من جهة أنها خاصة فقط بالحالة السماوية . ومن الواجب أن يبدو هذا الأمر فى مظهره الأول مضاداً لطبيعة البحوث النظرية الخاصة بالفلسفة الأولى ، وهى طبيعة مجردة فى جوهرها . ولكن تتجه هذه البحوث النظرية من جانب آخر إلى الظواهر التى توقفنا عليها التجربة ، ومن الواجب أن يكون ترتيب العلوم المجردة نسخة من الترتيب الحقيقى الذى تتوقف فيه تلك الظواهر بعضها على بعض . وهكذا فأول هذه العلوم — وهو العلم الرياضى — يحدد القوانين الجوهرية لأشد الظواهر عموماً ، وهى الظواهر المشتركة بين جميع الكائنات المادية (الشكل والوضع والحركة) . أو ليست أشد الظواهر عموماً ، بعد تلك الظواهر ، هى تلك التى « تسيطر بنفوذها المستمر سيطرة لا مفر منها على مجرى جميع الظواهر الأخرى[1] ؟ » وبعبارة أخرى لا بد لنا — قبل الانتقال إلى دراسة الظواهر الطبيعية والكيميائية والحيوية وغيرها — من معرفة القوانين العامة للوسط الذى توجد فيه تلك الظواهر . وربما استحال وجود هذه الظواهر خارج ذلك الوسط ؛ بل نقول فى الأقل : إنه يعد شرطاً فى وجودها على نحو ما ، بحيث لو اختلف هذا الوسط لاختلفت هذه الظواهر أيضاً .

وحينئذ يرجع طابع العموم الذى يستخدم مع طابع التجريد فى تنظيم مراتب العلوم إلى الفكرة القائلة بتوقف العلوم بعضها على بعض . فملاحظة هذا الأمر هى التى تحدد لعلم الفلك مكانه فى السلم العام للعلوم ، أى بين العلوم الرياضية وبين علم الطبيعة . فإذا نظرنا إلى الظواهر التى يدرسها علم الفلك ، على حدة وفى ذاتها ، وجدنا أنها ظواهر هندسية وميكانيكية بحتة . وكان ينبغى إذن ألا تكون موضوعاً لعلم مستقل عن الرياضة . ولكن الفلسفة الوضعية تفحص كل شىء من وجهة نظر الإنسانية . وتبدو هذه «الحالة الخاصة» فى نظر الإنسانية هامة على نحو لا مثيل له ؛ إذ تتوقف جميع الظواهر الأخرى التى تطلعنا عليها التجربة (باستثناء الظواهر الرياضية) على الظواهر الفلكية . وحينئذ تعد معرفة القوانين الفلكية

(1) Cours, AI, 740.

شرطاً ضرورياً فى معرفة جميع قوانين الظواهر الأخرى . وهكذا ليس الخروج عن مبدأ ترتيب العلوم الأساسية إلا خروجاً ظاهرياً . وتعرض لنا حالة مماثلة فى علم الكيمياء . فتحليل الهواء والماء جزء من علم الكيمياء المجرد ؛ لأن الهواء والماء يكونان الوسط العام « الذى تتم فيه جميع الظواهر التى تحدث فيما بعد [1] » .

وإذن فهناك ما يبرر المكان الذى حدد لعلم الفلك . وفيما عدا ذلك يظل هذا العلم مجرداً . وحقيقة كان ينبغى أن يدرس هذا العلم جميع مظاهر وجود الأجرام السماوية ، وأن يقارن بينها حتى يكون علماً خاصا . ولكن علم الفلك لا يدرس ، على عكس ذلك ، سوى الظواهر الهندسية والميكانيكية للأجسام السماوية بغض النظر عن كل اعتبار طبيعى أو كيميائى وهلم جرا . ويقول « كونت » فى نهاية رده إن العلوم الرياضية لا تفقد إذن طابعها المجرد عندما تنتقل إلى الحالة السماوية . وهى لا تفعل سوى أن تزداد نمواً فى أحد الأمثلة الخاصة الذى يضطرها بسبب أهميته القصوى إلى التخصص على هذا النحو .

ويكاد الطابع المجرد يفرض نفسه على علم الفلك بطريقة منطقية . فنحن لا نقف على الظواهر التى يقوم هذا العلم على أساسها إلا بحس واحد . حقا إن هذا الحس أقرب الإحساسات إلى الطابع العقلى ، ولكنه يوقفنا فحسب على الخواص الرياضية للاجسام . فأعيننا وحدها هى التى تمس الأجرام السماوية . ولا وجود لعلم الفلك لدى فصيلة عمياء . ولو وجدت أجرام سماوية مظلمة لما وقفنا عليها أبد الدهر . وحينئذ لا تقع ملاحظتنا إلا على شكل الأجرام السماوية المرئية ، وعلى موضعها وحركتها . ولن نستطيع مطلقاً استخدام أى وسيلة لدراسة التركيب الكيميائى لهذه الأجسام أو تركيبها المعدنى ، ومن باب أولى لن نستطيع دراسة طبيعة الأجسام المضوية التى تعيش على سطحها . وقد كان يجدر بـ « كونت » أن يصوغ هذه التأكيدات فى عبارات أقل جزماً من ذلك ؛ إذ لم تلبث أن اهتزت دعائمها بسبب تحليل الطيف والتصوير الشمسى . ولكن اقتناعه هذا أكد له صحة الفكرة التى كونها لنفسه عن علم الفلك ، وهى فكرة رياضية مجردة تمام التجريد .

(1) Cours, III, 93

وحينئذ يبدو له أن علم الفلك نموذج ممتاز للعلم الوضعى ؛ لأنه علم طبيعى ومجرد فى آن واحد ، ولأن هذين الطابعين يوجدان فيه بصفة واضحة على حد سواء ؛ فى حين أن هذا الأمر لم يتحقق فى الرياضة ؛ لأن نصيب الملاحظة فى هذا العلم الأخير ضئيل جداً وغاية فى الشرود إلى درجة يصبح إدراكه مستحيلا . والأمر على عكس ذلك فى علم الفلك ؛ إذ من البديهى أن ملاحظة بعض الظواهر تلعب دوراً فى تكوين العلم . ولكن فى نفس الوقت لايرى المرء فى أى موطن آخر ، على نحو أفضل من ذلك ، كيف أن العلم لاينحصر فى مجرد إدراك الظواهر . فالظواهر هنا أولية جداً ، وهى إلى جانب ذلك قليلة الأهمية إلى درجة أنه يجدر بنا أن نطلق اسم العلم على ما بينها من صلات وعلى معرفة قوانينها . إذ ما الظاهرة الفلكية على وجه العموم ؟ إنها ليست سوى هذا الأمر وهو : أن جرما سماوياً معيناً قد لوحظ فى لحظة معينة وقد قيست زاوية انحرافه بدقة . وتركيب هذه الملاحظات وإعدادها على نحو يختلف عمقه قلة أو كثرة أمران ضروريان للعلم ، ولو كان فى أشد حالاته نقصاً . وقد قال « كونت » : لم ينشأ علم الفلك حقيقة عندما قام الكهنة المصريون أو الكلدانيون بسلسلة من الملاحظات الحسية التى تختلف دقتها قلة وكثرة ؛ بل نشأ فقط عندما بدأ الفلاسفة الأغريق الأول يرجعون الظاهرة العامة للحركة اليومية إلى بعض القوانين الهندسية (1) .

كذلك يعد علم الفلك ، على إثر العلوم الرياضية ، أكثر العلوم تجرداً من الاعتبارات اللاهوتية والميتافيزيقية . وهو علم موضوعى من جميع الوجوه فلم يعد الفلكيون يلجأون إلى فكرة العناية الإلهية التى قد تكون سبباً عاقلا لنظام العالم السماوى ، وهو هذا النظام الذى قد يشهد بدوره بوجود هذا السبب . كذلك لا يتساءلون عن الطبيعة الداخلية للقوى (كالثقل والجاذبية الخ) . فعلم الفلك يقنع بتحديد العلاقات الثابتة بين الظواهر على أكمل وجه ممكن من الدقة . وهذا هو المجال الذى تستطيع فيه العقول الفلسفية دراسة الصفات الجوهرية لأحد العلوم الوضعية . وسترى هذه العقول هنا أيضاً كيف يجب على العلم أن يكون منزهاً عن كل غاية

---

(1) Cours, II, 16 - 17

حتى يصبح مفيداً . [ويقول كونت] : لولا أسمى البحوث النظرية التى قام بها علماء الهندسة فى علم الميكانيكا السماوى ، وهى تلك البحوث التى زادت دقة الجداول الفلكية إلى حد كبير جداً ، لاستحال تحديد خط الطول لسفينة بمثل درجة الدقة التى نستطيع الحصول عليها الآن (1) . »

وأخيراً لم يكن أى علم آخر أشد تأثيراً من علم الفلك فى تطور العقل الإنسانى . إن العصور الكبرى لعلم الفلك هى أيضاً العصور الكبرى للفلسفة الكونية . ولقد كانت المقاومة اليائسة التى قابلت بها العقيدة اللاهوتية كشف « جاليلى » تعبر عن شعور خفى صادق بما سيفضى إليه هذا الكشف من نتائج ؛ لأن التسليم بأن الأرض ليست مركزا للعالم كان معناه القيام بالخطوة الأولى والحاسمة فى الطريق التى تبتعد بالناس عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الإنسان مركز الكون . وكان معناه أن الإنسان قد عقد العزم على أن يستعيض يوما ما بوجهة النظر النسبية فى الفلسفة عن وجهة النظر المطلقة ، وكان معناه إدخال التفكير الوضعى اليوم فى البحوث الطبيعية النظرية ؛ وغداً فى البحث الأخلاقى النظرى .

٢ — [الملاحظة والفرصه فى علم الفلك]

ومع أن علم الفلك علم « رياضى من الدرجة الأولى » فإنه يستخدم طريقة الملاحظة . فعالم الفلك يلاحظ قبل أن يستخدم العمليات الحسابية ، كما يلاحظ أيضاً بعد استخدامها . وحينئذ نرى أن فن الملاحظة ، الذى لا يستخدم فى الرياضة ، يظهر هنا ، وتظهر معه الطريقة الاستقرائية .

حقاً ليس هناك « فاصل مطلق » بين الملاحظة وبين التفكير (2) ؛ إذ لا يلاحظ العقل الظواهر فى مبدأ الأمر ملاحظة قبول أو ملاحظة « سلبية » ، حتى يؤلف بعض المركبات من هذه الظواهر فيما بعد . فكل ملاحظة نوع من التركيب فى حقيقة الأمر . وهذا صحيح على وجه الخصوص فى الملاحظة الفلكية ؛ لأن الظواهر التى تلاحظ فى هذا العلم وليدة التركيب حقيقة . وليس من المستطاع حقيقة أن يرى المرء سوى بعض الاتجاهات التى توجد فى آن واحد ، أو يتبع

(1) Cours, II, 14—15. (2) Pol. pos. I, 500.

بعضها بعضا . ويجب على العقل أن ينشئ — بناء هذه على الاتجاهات — الشكل أو الحركة اللذين لا تستطيع العين إلقاء نظرة شاملة عليهما . وهنا يكون الامتزاج الضرورى المستمر « بين التنبؤ بالمستقبل والملاحظة » أشد قوة وأكثر بداهة منه فى أى علم آخر .

كذلك يمكن دراسة الفرض (الذى لا يمكن فصله عن الملاحظة) فى علم الفلك فى أبسط صوره الأولية . ويبدو الفرض فى هذا العلم فى أوضح صورة ، أو فى أشد صوره كشفاً عن طبيعته الجوهرية ، إذا صح هذا التعبير . وفى علم الفلك « يستخدم الفرض فى سد الفجوات التى تنطوى عليها الملاحظة ضرورة . » وهو يسد النقص بصفة مؤقتة فى معرفة الظواهر والقوانين التى نجهلها ، لا فى معرفة الأسباب ؛ لأن العلم لا يبحث عن الأسباب . فقد كان من المستحيل مثلا أن ترسم الخطوط الأولى لنظرية هندسية تفسر الحركة اليومية دون فرض مجرد يقارن المرء بينه وبين المنظر الحسى ، لكى يربط المواقع السماوية بعضها ببعض . وقد هدم علم الفلك الحديث الفروض البدائية التى كانت تعد قوانين حقيقية للعالم . ومع ذلك احتفظ هذا العلم بالقيمة الدائمة لهذه الفروض ، لكى يعرض الظواهر بيسر عند ما يكون الأمر خاصاً بفكرة أولية عنها . ولما كنا لا نخادع أنفسنا فيما يتعلق بحقيقة الفروض استطعنا فى كل حالة أن نستخدم دون حرج الفرض الذى نحكم بأنه أكثر الفروض نفعاً [1] .

ويجب أن تنتقل طريقة علم الفلك فى استخدام الفرض إلى العلوم الأخرى . ويظل هذا الأسلوب المنهجى شبيها بنفسه فى كل موطن ، وإن كنا لا ندركه بمثل هذا الوضوح دائماً . « وينطبق مجاله الطبيعى على مجال الملاحظة . » والفرض يكمل سلفا معرفتنا للظواهر وقوانينها . ومن ثم فهو عرضة للتعديل والتصحيح والتكذيب عن طريق معرفة الظواهر معرفة أوسع مدى وأبعد غوراً . وحينئذ لا تصدق الفروض إلا طيلة الزمن الذى تكون نافعة فيه ، أى فى أثناء المدة التى نستخدمها فيها لربط ملاحظاتنا وتنسيقها . وهى تعمل من تلقاء ذاتها — كما قال

(1) Cours II, 153

بعضهم — على أن تصبح عديمة الجدوى . ولكنها ضرورية . ولن يستطيع العلم أن يتقدم — بل أن يبدأ — دونها . فبدلا من أن يحدد « كونت » للفرض مكاناً ضئيلا جداً كما فعل « بيكون » نرى على عكس ذلك أنه يجلب على نفسه اللوم ؛ لأنه حدد له مكانا واسعا جداً . وقد أساء هو نفسه استخدام الفروض فى آخر حياته . ولكن النظرية التى عرضها فى كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» — تلك النظرية التى توجد بعض سماتها فى كتاب «مقدمة لدراسة الطب التجريبى» لكلود برنارد[1] — كانت تدرس طبيعة الفروض ووظيفتها بعناية .

٣ — [تطور رأى « كونت » فى علم الفلك]

إن علم الفلك — أو فى الأقل الجزء الذى يسمى فيه باسم الميكانيكا السماوية — هو العلم الذى بلغ أقصى درجة فى الكمال من بين جميع العلوم الطبيعية . فليس ثمة موطن آخر أمكن فيه إرجاع الظواهر على خير وجه إلى قانون أسمى يسمح بالتكهن بها على نحو كاف من الدقة . ولكن لم يمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا بعد الاستعاضة عن فكرة الكون بفكرة العالم الشمسى[2] . فهذا العالم هو الوحيد الذى نستطيع تصوره فى جملته كمجموعة تامة الأجزاء . ولو كانت القوانين العامة للكون موضوعا لعلم الفلك لكان ناقصاً نقصاً هائلا ، إن لم يكن مستحيلا تمام الاستحالة . وحقيقة ما الذى نعرفه عن القوانين الكونية[3] ؟ وأكثر من ذلك فإنا نجهل إذا كان قانون « نيوتن » ينطبق على مجموعات النجوم .

وإذن تجب التفرقة بين علم الفلك باعتباره علماً خاصاً بعالمنا وبين علم الفلك الذى يدرس النجوم . وليس هذا العلم الأخير محرماً علينا بصفة مطلقة . ولكننا لا نعلم عن هذا الموضوع إلا شيئاً تافهاً جداً ، ولن نعلم عنه مطلقاً أكثر من ذلك . أتكون الشموس التى لا نهاية لعددها فى الفضاء مجموعة عامة أم توجد مجموعات شمسية مستقلة ؟ إن الفلاسفة يتناقشون لمعرفة ما إذا كان الفضاء لانهائياً

(1) Claude Bernard Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.
(2) Cours, VI, 751. (3) Cours, II, 132—3.

أم لا ، وإذا كان عدد الأجرام السماوية نهائياً أم غير نهائي وهلم جرا . ونقول بالاختصار إن دراسة عالمنا تعد دراسة علمية . أما دراسة الكون فليست كذلك .

ويساعدنا التاريخ على أن نفهم كيف تم الانتقال من إحدى الدراستين إلى الأخرى . فلقد كانت الفلسفة القديمة تجعل الأرض مركزاً للكون . وكان طبيعياً ، في هذه الحال ، أن يتصور الناس أن جميع الأجرام السماوية ، مهما يكن من اختلاف صفاتها الخاصة وحركاتها ، أجزاء في مجموعة وحيدة . وكانت هذه الفكرة تستند إلى مبدأ صرح به مع درجة كبيرة أو قليلة من الوضوح وهو : إن وجود الإنسان هو الغاية التي يهدف إليها الكون . ولم يكن هنالك مجال للتفرقة بين عالمنا وبين العالم الكلي . ولكن هل كان من الممكن أن تستمر مثل هذه الفكرة في البقاء عندما لم تعد الأرض سوى كوكب يدور حول شمس مستقلة مثيلة بعدد كبير من الشموس الأخرى ؟ وفجأة وجدنا أن النجوم تنتقل إلى مسافات لا نهاية لبعدها بالنسبة إلى أكبر المسافات التي تفصل الكواكب بعضها عن بعض . وقد استطاع العقل الإنساني ، دون ريب ، أن ينظر دائماً إلى المجموعة الضئيلة التي تعد الأرض أحد أجزائها كما لو كانت مجموعة قائمة بذاتها . ولكن المجموعة الكلية التي تشمل جميع الأجرام السماوية لن تقع مطلقاً تحت ملاحظته (وذلك على فرض وجود هذه المجموعة فعلا) . ومن ثم « تطرقت فكرة العالم كفكرة واضحة ومألوفة ، وأصبحت فكرة الكون مشكوكا فيها ومستحيلة الفهم تقريباً [1] . »

زد على ذلك أن هذا الأمر ليس بذي بال . والسبب في هذا ، بناء على شعار مفضل لدى « كونت » ، هو : أن الشيء الذي لا نملك أي وسيلة إلى معرفته هو أيضاً الشيء الذي لسنا في حاجة إلى معرفته ؛ وكل شيء تهمنا معرفته نستطيع الوصول إليه أيضاً . وليس لنا أن نرى هنا انسجاماً أرادته عناية إلهية . فإن كل شيء تهمنا معرفته يجب أن يؤثر دائماً ، على نحو ما ، في شروط وجودنا . ولما كان هذا التأثير يشعرنا بوجوده لم يكن بد من أن نستطيع معرفته إن عاجلا وإن آجلا ، وعلى نحو مباشر أو غير مباشر . وتنطبق هذه الفكرة على علم الفلك إلى حد كبير .

(1) Cours, II, 133.

فدراسة قوانين المجموعة الشمسية التى نعدّ جزءاً منها ذات أهمية رئيسية بالنسبة إلينا . ولذا وصلنا إلى درجة كبيرة جداً من الدقة فى هذه المسألة . وعلى عكس ذلك ليست الفكرة الدقيقة عن الكون فى متناول إدراكنا ؛ لأنها ليست هامة بالنسبة إلينا بغض النظر عن « حب اطلاعنا الذى لا يمكن إشباعه . » (١) فاستقلال عالمنا أمر أكيد . ويبدو أن الظواهر التى توجد داخل مجموعتنا الشمسية لا تتأثر بالظواهر الأشد عموماً والمتعلقة بالتأثير المتبادل بين الشموس . فجداولنا الخاصة بالحوادث السماوية ، والتى حدّدت سلفاً منذ زمن بعد ، والتى لا تفحص عالماً آخر سوى عالمنا ، تتفق حتى الآن أتم اتفاق مع ملاحظاتنا المباشرة . ولو فرضنا أن قانون الجاذبية ينطبق على الكون بأسره لكان الاضطراب — الذى يحدث فى عالمنا بسبب كتلة تساوى كتلته مليون مرة وتقع على مسافة أقرب الشموس إلى شمسنا — أضعف من الاضطراب الذى يترتب على ظاهرة المد والجزر عدة مليارات من المرات ، أى لكان هذا الاضطراب معدوماً من الوجهة العملية .

ويقول « كونت » : إن هذا هو الاستثناء الوحيد من القانون العام الذى يقضى بأن أشد الظواهر عموماً هى التى تسيطر على أشدها خصوصاً ، دون أن تتأثر بها (٢) . ويستنبط من ذلك فقط أن ظواهر مجموعتنا الشمسية أعم الظواهر التى يمكن أن تمتد إليها بحوثنا الوضعية ، وأنه يجب استبعاد دراسة الكون من الفلسفة الطبيعية منذ الآن فصاعداً . وحينئذ يظل القانون العام صادقا بالنسبة إلى الفلسفة الوضعية بأسرها .

إن تحديد موضوع علم الفلك هو إحدى النقط التى نستطيع فيها متابعة التعديلات المتتالية فى تفكير « كونت » على خير وجه . ففى المجلد الثانى من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » ينسب « كونت » إلى علم الفلك المجال الذى يعترف له به العلماء على وجه العموم ؛ بل ينادى بأن يكون البحث العلمى منزها تماماً عن كل هوى فى جميع أرجاء هذا الميدان ، وأن هذا هو الشرط فى

(١) لا نعتقد من جانبنا أن علم الفلك قد وقف عند الحد الذى رسمه له « كونت » المترجم

(2) Cours, II, 266 — 7.

فائدة البحث . وقد أخذ عن « كوندرسيه » المثـال الذى يضربه لذلك (وهو تحديد خطوط الطول فى البحار .) ولاريب فى أن « كونت » كان يلح فى هذا الحين فى التفرقة بين فـكرة العالم وبين فـكرة الـكون على اعتبارأن الأولى وحدها فـكرة وضعية . ومع هذا فإنه يسلم أيضاً بأننا لن نفقد الأمل أبداً فى الحصول على بعض المعارف الخاصة بالنجوم(١)، وبأننا سنجد نفعاً ثميناً جداً فى معرفة الحركات النسبية للنجوم العديدة . . الخ . ولـكنه يصدر فى المجلد السادس من كتـاب « دروس الفلسفة الوضعيـة » حكما عاما ضد « علم الفلك المزعوم الخاص بالنجوم ، والذى يعد فى الوقت الحاضر الخطأ الوحيد فى الدراسـات السماوية . (٢) » وبعد ذلك بعشر سنوات نجد فى المجـلد الأول من كتاب «السياسة الوضعية » أن كونت « يجدد » علم الفلك من وجهة النظر التركيبيـة (الذاتية) . فلم يعد يكتفى بأن يقصره على معرفة المجموعة الشمسية ؛ بل يحصر الدراسة الخاصة بعالمنا داخل حدود ضيقة ؛ إذ يجب أن يصبح علم الفلك ذاتياً بعد أن كان موضوعياً ، وشأنه فى ذلك شأن العلوم الأخرى . فبدلا من الدراسة « الغامضة » (أى غير المحدودة) للسماء يجب عليه أن يضع دراسة الأرض نصب عينيـه ، وألا يدرس الأجرام السماوية الأخرى إلا من جهة علاقاتها بالـكوكب الإنسانى . ووحدة هذا العلم رهن بذلك الشرط . (٣)

وهكذا رجع « كونت » إلى عالم أرسطو المغلق ، ذلك العالم الذى تحتل الأرض مركزه . وقد لفت هو نفسه الأنظار إلى هذه العودة عندما أشار إلى نقطة الخلاف بينه وبين الفـكرة القديمة فقال : « لقد كانت هذه الوحدة موجودة فى نظر القدماء ، ولـكنها كانت ذات طابع مطلق ، وقد كان هذا الطابع مشروعاً فى ذلك الحين . » ولما عرفت حركة كوكبنا كان من المستطاع أن يكتفى المرء بتعديل التركيب القديم للعلم السماوى « وذلك بالاحتفاظ من وجهة النظر الذاتية بالمركز الذى كان يُظن فى أول الأمر مركزاً موضوعياً . » وكان هذا يكفى فى تحويل علم

(1) Cours, II, 7.
(2) Cours, VI, 751.
(3) Pol — pos ., I , 508 .

الفلك المطلق إلى علم فلك نسبي . ولا ريب فى أن القدماء كانوا يخطئون عندما جعلوا الأرض مركزاً للعالم . ولكن كان يكفى فى تصحيح خطأهم أن نقول بأن الأرض مركز عالمنا . إن النظرية الذاتية « تركز الدراسات السماوية حول الأرض حقيقة . » وليست الأجرام السماوية الأخرى جديرة باهتمامنا إلا بالقدر الذى تتطلبه معرفة كوكبنا . وينتهى « كونت » إلى القول ، فى المجلد الرابع من كتاب « السياسة الوضعية » بأننا نستطيع الاكتفاء على وجه الدقة بدراسة الشمس والقمر . ويجوز للمرء أن يضيف إليها الكواكب القديمة ، ولكن ليس له أن يضيف إليها « الكواكب الصغيرة التى لا ترى إلا بالتليسكوب[1] . »

ولا يدل هذا التضييق التدريجى لمجال علم الفلك على تغيير جوهرى فى فكرة « كونت » الفلسفية . وهو يترتب فقط على زيادة توقف المصلحة العلمية على بعض المصالح العليا الأخرى . فكونت يرى أن المعرفة من أجل المعرفة استخدام للذكاء الإنسانى على نحو جدير باللوم . لقد أدى أمثال « نيوتن » و « لابلاس » فيما مضى وظيفة ضرورية . والإنسانية مدينة لهم بالجميل إلى الأبد . فقد وجهوا ضربة حاسمة إلى الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وكفلوا النصر للتفكير الوضعى . ففى عصرهم كان البحث النظرى العلمى الذى يتجه إلى الكشف عن قوانين الظواهر ، وبخاصة عن قوانين الظواهر السماوية ، أسمى المشاغل وأكثرها نفعاً فى نفس الوقت . وما كان هؤلاء العباقرة من الرجال يستطيعون أن يضعوا شيئاً آخر سواها نصب أعينهم . ولكن الآن ، وقد أفضت جهودهم إلى إنشاء الفلسفة الوضعية ، كما أدت هذه الفلسفة نفسها إلى « الدين النهائى »، فليس ثمة مجال للبحوث التى تستطيع الإنسانية الاستغناء عنها منذ الآن فصاعداً ؛ بل يجب « بتر عدد كبير من المعلومات غير المجدية[2] . » وبالاختصار نجد أن « كونت » لما نظر إلى الأشياء من وجهة نظر دينه الجديد عالج « فوضى » العلم بأن قضى على حريته .

وتعد هذه النتائج التى استنبطها « كونت » بطريقة منطقية ، وإن كان غاية فى

---

(1) Pol, pos., IV, 212.

(2) Pol. Pos. I, 508—13.

فى التطرف ، جزءاً من الأفكار الدينيـة لديه ، أى جزءاً من مثال أعلى للمستقبل البعيد . ويجب ألا تدعونا هذه النتائج إلى تجاهل ما تنطوى عليه ملاحظاته الفلسفية من أفكار عميقة عن علم الفلك . فتأملاته فى الملاقات بين الأفكار الخاصة بالعالم وبين الأفكار الخاصة بالكون تقابل من جهة النظر الوضعية التضاد الأول فى « الجدل العالى »(١) فى كتاب « نقد العقل المحض » . فهل نستطيع أبداً أن نشعر بنسبية معرفتنا على نحو أفضل من شعورنا بها عند ما نرى أن معرفتنا للظواهر السماوية تكون أجدر ما يكون بالإيجاب من جهة دقتها ما دام الأمر بصدد المجموعة الشمسية ، وأنها تكاد لا تصبح شيئاً مذكوراً إذا ألقينا بنظرنا إلى ماوراء هذه المجموعة ؟

وسيهلك عالمنا ، وربما كان اختفاؤه حدثاً عرضيا غير ملموس ، كما هو الشأن فيما يتعلق بوجوده . ويقول « كونت » : إن المقاومة المستمرة للوسط العام وحدها توجب أن يتحد عالمنا فى نهاية الأمر بالكتلة الشمسية التى انفصل عنها ، حتى تتمدد هذه الكتلة من جديد فى أثناء العصور المستقبلة الشاسعة ، وحتى تكوّن بنفس الطريقة عالما جديداً يكتب له أن يفضى إلى حياة مماثلة . ويجب فيما عدا ذلك أن تتم هذه الدورات الهائلة التى يتحطم فيها العالم تارة ويتجدد فيها تارة أخرى(٢) ، دون أن تؤثر أى تأثير ما فى أشد الظواهر عموماً ، وهى التى ترجع إلى التأثير المتبادل بين الشموس ؛ وذلك على نحو لا تكون معه الثورات (الفلكية) الكبرى فى عالمنا إلا حوادث ثانوية وإقليمية — إذا صح هذا التعبير — بالنسبة إلى التحولات الكونية حقيقة(٣) .

ويكفى هذا الاستطراد بصدد « الامتداد الشاسع » للمكان والزمان فى بيان أن « كونت » ليس سجين هذا الجزء الصغير من المجموعة الشمسية الذى كان يبدو أنه يحبس نفسه فيه . ومن الجائز أنه قد حرم على نفسه الخروج من هـذا السجن لبعض الأسباب الخلقية والدينية . ولكنه يعلم ، على غرار « باسكال » أنه يسكن « إقليما صغيراً منزوياً فى الطبيعة » .

(1) Dialectique transcendentale .

(٢) نجد هذه الفكرة نفسها لدى أحد فلاسفة الاغريق القدماء ، وهو هراقليطس . وهى فكرة ميتافيزيقية ، أى من النوع الذى يهاجمه « كونت » نفسه . المترجم .

(3) Cours, II, 297.

الفصل الثالث

علوم العالم غير العضوى

١ — [العلاقة بين علم الطبيعة وعلم الفلك]

إذا لم نفصل علم الـكيمياء عن علم الطبيعة كان موضوع هذين العلمين معاً هو معرفة قوانين العالم غير العضوى . وهـكذا يتميز هذان العلمان بوضوح عن علم الفلك الذى يمـكن اعتباره « فيضاً من العلم الرياضى » ، كما يتميزان من جانب آخر عن علم الحياة . وتبدو التفرقة بين علم الطبيعة وعلم الـكيمياء أ كثر عسراً من ذلك . ومع هذا فلا بد من الاحتفاظ بهذه التفرقة ؛ لأن ظواهر علم الطبيعة أشد «عموماً »، والظواهر الـكيميائية أ كثر « خصوصاً » . ومعنى هذا أن الثانية تتوقف على الأولى، دون أن يكون هذا التوقف متبادلا فى أغلب الأحيان . وإذا فرضنا أن الإنسان استطاع يوماً ما أن يقرر أن الظواهر الـكيميائية هى فى الحقيقة ظواهر طبيعية ، فستستمر التفرقة بين هذين العلمين على الرغم من ذلك ، بمعنى أن الظاهرة التى توصف بأنها كيميائية ستحتوى دائماً على أ كثر مما تحتوى عليه مجرد ظاهرة طبيعية : مثال ذلك تغير الخواص النوعية الذى يخضع له تركيب الجزئيات فى الأجسام ، وما يترتب عليه من تغير جميع خواص الأجسام[1] .

وإذا قصرنا الحديث فى أول الأمر على علم الطبيعة وجدنا أن هذا العلم ينطوى على خواص تختلف عن خواص علم الفلك . إن كمال أحد العلوم من الوجهة النظرية يقاس باعتبارين تربطهما علاقة متبادلة ، وإن اختلف كل منهما عن الآخر وهما :

---

(1) Cours II, 310.

١ — الاتساق التام إلى حد كبير أو قليل بين القوانين .

٢ — التنبؤ بالظواهر على نحو من الدقة يختلف قلة وكثرة .

وسيظل علم الطبيعة شديد التخلف دائماً عن علم الفلك فى كلتا هاتين الناحيتين، ولو فرضنا أنه سيحرز تقدماً هاماً جداً . وحقيقة ينطوى العلم السماوى على وحدة تكاد تكون تامة . وعلى عكس ذلك يتكون علم الطبيعة من عدة فروع تكاد تكون منفصلة بعضها عن بعض ، دون أن نستطيع إرجاع قوانين أى فرع منها، ينظر إليه على حدة ، إلى قانون وحيد أشد عموماً . أما فيما يمس النقطة الثانية فإن عدداً قليلا جداً من الملاحظات المباشرة فى علم الفلك تتيح التنبؤ بجملة الظواهر السماوية تنبؤا عقلياً مضبوطاً ؛ فى حين أن علم الطبيعة لا يسمح إلا بالتكهنات التى تعتمد بصفة عامة على التجربة المباشرة وقصيرة المدى . حقاً إن بعض أجزاء علم الطبيعة يستطيع استخدام التحليل الرياضى (وسنرى شروط استخدام هذا التحليل بعد قليل) . ومع هذا فوظيفة التجربة هامة إلى أقصى حد فى علم الطبيعة منها فى علم الفلك . ولذا فإن علم الطبيعة أول علم نقابل فيه الطريقة الاستقرائية التى تستخدم وتنمو فيما بعد فى العلوم الوضعية الأخرى على نطاق واسع . وعلى الرغم من أن القياس يحتفظ بوظيفة هامة فى هذه العلوم فإنه لا يستمر فى احتلال مكان الصدارة هنا . والسبب فى ذلك راجع ، كما يقول «كونت» ، إلى أن تقرير المبادىء الحقيقية يبدأ بأن يصبح هنا أكثر عسراً من استنباط عدد كبير النتائج الصحيحة[1]

وتتضمن الطريقة الاستقرائية ثلاثة أساليب جوهرية .

١ — الملاحظة بمعنى الكلمة ، أى الفحص المباشر للظاهرة على النحو الذى تبدو عليه بصفة طبيعية .

٢ — التجربة ، وهى التى تعرّف بصفة عامة بأنها تأمل الظاهرة التى عدلت تعديلا كبيراً أو قليلا عن طريق بعض الظروف المصطنعة التى نثيرها حتى ندرس الظاهرة على خير وجه .

---

(1) Pol - pos. I, 516 — 18.

٣ — المقارنة ، أى النظر بالتدريج إلى سلسلة متتابعة من الحالات المماثلة التى تتجه فيها الظاهرة نحو البساطة شيئاً فشيئاً . ولا يستخدم علم الفلك سوى الأسلوب الأول من هذه الأساليب الثلاثة . ولا يستطيع علم الطبيعة استخدام الأسلوب الثالث الذى يعد خاصاً بعلم الحياة . ولكنه يستطيع استخدام الأسلوب الأول ، وهو يبتكر الأسلوب الثانى . وهذا تأكيد جديد للقانون الذى قرره « كونت » وهو : يزداد عدد أساليب المنهج الوضعى التى يمكن تطبيقها فى العلوم كلما أصبحت هذه الأخيرة أشد تعقيداً وأقل يسراً .

فالتجربة ، وهى مستحيلة فى علم الفلك ، تظهر فى علم الطبيعة . وإذن تجب دراستها فى هذا العلم الذى يعد مصدراً لها وفى هذا العلم أيضاً تنجح التجربة على أكمل وجه ، وتؤدى إلى أكبر عدد من النتائج . وحقيقة تتطلب التجربة الحاسمة الحقيقية أن يقارن المرء بين حالتين : « لا تنطويان على أى خلاف مباشر أو غير مباشر سوى ذلك الخلاف الذى يرجع إلى تطور الظواهر المراد تحليلها (1) . » ويستخدم « كونت » هنا اسم التجربة ليدل به على ما سيطلق عليه « جون ستيوارت مل » اسم طريقة الاختلاف ، أى على أقوى طرقه فى فحص الظواهر .

وإذا كان الأمر خاصاً ببعض الظواهر شديدة التعقيد كانت التجربة التى تفهم على هذا النحو غاية فى العسر . ففى علم وظائف الأعضاء مثلا يجب التأليف بين التجارب على نحو تظل معه الكائنات حية ؛ بل فى حالة سليمة ما أمكن ذلك . ولكن أى تعديل يطرأ على أحد أجزاء الكائن العضوى لا يلبث أن يتردد صداه فى الأجزاء الأخرى . ويقوم الكائن الحى برد فعل مباشر ، ويتكيف على أكمل وجه ممكن بالظروف التى وضعه المجرب فيها . وحينئذ يكاد يكون من المستحيل أن نحقق فى علم وظائف الأعضاء ما نستطيع تحقيقه بسهولة كبيرة فى علم الطبيعة . ففى هذا العلم الأخير يفحص الباحث حالتين متشابهتين من جميع الوجوه ما عدا الوجه الذى يرغب فى تحليله . وحقيقة يبدو أن التجربة فى علم الكيمياء يجب أن تكون أكثر يسراً منها فى علم الطبيعة ؛ لأن

---

(1) Cours ,II, 313 — 15 ; pol - pos I, 519

الباحث فى هذا العلم لا يكاد يفحص سوى الظواهر التى تترتب على الظروف التى يتدخل الإنسان فى إيجادها . ولكن معنى هذا القول أننا نسىء فهم طبيعة التجربة ؛ إذ لا ينحصر جوهر هذا الأسلوب فى أن يخلق الإنسان الظروف ؛ بل ينحصر فى « أكبر حد ممكن من الاختيار لأفضل حالة خاصة تسمح بالوقوف على قانون الظاهرة » سواء أكانت طبيعية أم صناعية . ويكاد يكون هذا الاختيار دائماً أكثر يسراً فى علم الطبيعة منه فى علم الكيمياء ؛ لأن الظواهر الكيميائية لما كانت أشد تعقيداً ولما كان تحقيقها غير ممكن على وجه العموم إلا بمساهمة عدد كبير من المؤثرات المختلفة فإنها لا تسمح بتغيير ظروف إنتاجها إلى حد كبير ، كما لا تسمح ، على وجه الخصوص ، بعزل مختلف الشروط التى تحدد وجودها عزلا تاماً .

وكثيراً ما يستطيع علم الطبيعة استخدام التحليل الرياضى إلى جانب الطريقة التجريبية . ولكن يجب عليه أن يكون غاية فى الحذر لدى استخدامه لهذا التحليل ، وألا يلجأ إلى هذا التطبيق الرياضى إلا بعد « أن يعنى بفحص الظواهر الحقيقية التى يتخذها نقطة بدء » ، وهى التى تستطيع وحدها أن تقرر متانة استدلالاته القياسية . وبالاختصار يجب أن توجه العبقرية الخاصة بعلم الطبيعة طريقة استخدام هذه الأداة القوية توجيهاً مستمراً ولكن هذا الشرط لم يتحقق دائماً . وكثيراً ما كانت غلبة التحليل الرياضى سبباً فى إهمال الدراسات التجريبية . ولم يكن التحليل الرياضى سبباً فى أن يكون تقدم علم الطبيعة عرضة للخطر فحسب ؛ بل قد اتجه أيضاً إلى تشويه هذه الفكرة عن العلم ، وإلى العمل على تقهقره نحو حالة من الغموض والشك . ويقول « كونت » : إن هذه الحالة لا تختلف فى الواقع إلا قليلا عن حالته فى مرحلته الميتافيزيقية القديمة (١) .

ولهذا السبب يجب ألا يُترك تطبيق التحليل الرياضى فى علم الطبيعة لعلماء الهندسة الذين يهتمون على وجه الخصوص بالتحليل كأداة ؛ بل يجب أن يكون هذا التطبيق من نصيب علماء الطبيعة الذين يهتمون ، قبل كل شىء ، بتحديد القدر الذى يجب أن تستخدم فيه الرياضة . وكثيراً ما أثقل الرياضيون علم الطبيعة

---

(1) Cours ,II, 317.

بعدد كبير من البحوث التحليلية التى تعتمد على فروض مشكوك فيها إلى حد كبير . فيجب عليهم أن يدعوا مكانهم لعلماء الطبيعة المدربين على الدراسات التجريبية ، والذين يعرفون الرياضة ، على الرغم من ذلك ، معرفة كافية تسمح لهم باستخدام التحليل فى كل مرة يمكن استخدامه فيها . وبهذا الشرط سيؤدى التحليل للعلم أجل الخدمات شأناً . وهل كان من المستطاع أن يصل علم الضوء وعلم الصوت ونظريات الحرارة والكهرباء إلى الحالة التى نراها عليها الآن دون العون الذى يبذله التحليل ؟ ومع هذا فإن البحوث الطبيعية — حتى فى هذا المجال الأخير — تكاد تكون دائماً شديدة التعقيد إلى درجة أنها تتطلب حذف جزء جوهرى إلى حد ما من شروط المشكلة ، حتى تتشكل بصورة رياضية . وفى حقيقة القول نجد أنفسنا هنا حيال المشكلة العامة التى تتعلق بترجمة الأمور الجزئية بصيغ مجردة . وقد حلت هذه المشكلة حلا جديراً بالإعجاب فى العلوم الرياضية ، وحلا كافياً فى علم الفلك ، ولكنها لم تحل إلا حلا ناقصاً فى علم الطبيعة . ويقول « كونت » : إن فن التأليف بين التجربة والتحليل الرياضى تأليفاً قوياً ما زال مجهولا على وجه التقريب . وهو يعد آخر تقدم خاص بالمنهج الذى يتناسب مع دراسة علم الطبيعة دراسة عميقة[1] . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك ، تبعاً لفكرة « كونت » ، أن تقدم هذا الفن سيكون رد فعل يعود بالنفع على التحليل الرياضى نفسه .

٢ — [التفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة فى علم الطبيعة]

لقد انتهى علم الفلك إلى حالته الوضعية التامة : واختفى فيه كل أثر للتفكير الميتافيزيقى . فهل نستطيع أن نقول ذلك عن علم الطبيعة أيضاً ؟ لا يبدو الأمر كذلك إذا نظرنا إلى الفروض التى تؤدى وظيفة كبرى فى هذا العلم والتى هاجم « كونت » بعضها بعنف .

وكيف تمكن التفرقة بين الفروض الجيدة وبين الفروض الرديئة ، أى بين

(1) Cours ,II, 321 .

تلك التى تعود بالنفع على علم الطبيعة وبين تلك التى تعوق سيره ، والتى يجب أن تطرح جانبا ؟ ليس هذا السؤال أحد تلك الأسئلة التى يحلها المرء بالالتجاء إلى بعض القواعد المجردة . ولا بد للاجابة على هذا السؤال من دراسة طريقـة استخدام الفروض فى المواطن التى لا يمكن توجيه النقد فيها إليها ، ومن إصدار حكم نهائى بناء على هذا المثال . ويقول « كونت » : يبـدو لى أن التحليل العميق لفن الفروض فى علم الفلك هو الذى يستطيع وحده تقرير القواعد الـكفيلة بتوجيه استخدام هذه الحيلة المنهجية الثمينة فى علم الطبيعة ، ومن باب أولى فى باقى فروع الفلسفة الطبيعية[1] . فما فائدتها إذن بالنسبة إلى علماء الفلك ؟ إنها تساعد على التكهن بالنتائج التى تترتب على القياس أو الاستقراء « بوضع فرض مؤقت يتعلق بنفس المعانى التى يتكون منها الموضوع النهائى للبحث . » وقديماً كانت الفروض وسيلة نبتت فكرتها العامة من مناهج التقريب التى كان يستخدمها علماء الهندسة . فقد « فرض » هؤلاء أن الدائرة هى الحد الذى ينتهى إليه محيط كل شكل متعدد الأضلاع إذا أخذ عدد أضلاعه فى الزيادة المطردة حتى يصل إلى هذا الحد الأخير . كذلك يسد الفرض مؤقتاً « الفجوات » فى معرفتنا .

ويجب أن يكون التأكد من صدق الفرض بطريقة علمية ممكنا على الدوام ، « وأن تكون درجة دقته متجانسة مع درجة دقة الظواهر القـابلة له » ؛ لأنه لا يفعل سوى أن يعبر سلفاً عما كنا نستطيع معرفته مباشرة عن طريق التجربة والاستدلال لو كانت ظروف المشكلة أكثر ملاءمة . وحينئذ إذا ادعى الفرض أنه يدرك مالا تسمح طبيعته بأن يكون موضوعا للملاحظة والتفـكير فسرعان مايصبح ضاراً وغير مشروع . وفى جملة القول يجب أن يتجه الفرض إلى القوانين لاغير ، وألا يبحث مطلقاً عن الأسباب ، أو عن ضروب إيجاد الظواهر .

وقد وجد « كونت » فى علم الطبيعة المعاصر له نوعين من الفروض ، ووجد أن الفروض الرديئة فيها أكثر عدداً من الفروض الجيدة . وقد احتج ، على وجه الخصوص ، ضد فروض « الأثير » والسوائل التى كان علماء الطبيعة يرجعون

---

(1) Cours ,II, 336, Sq.

إليها ظواهر الحرارة والضوء والـكهرباء والمغناطيسية . وقد رأى أنه قدر لهذه الفروض أن تختفى من العلم . حقاً إن علماء الطبيعة ينـكرون أنهم ينسبون إلى هذه الأنواع من الأثير وإلى تلك السوائل حقيقة موضوعية ، ويزعمون أنهم فى أشد الحاجة إليها . ولـكنهم لايحتاجون إليها إلا لمجرد تيسيرفهم الظواهر والتأليف بينها . ومع هذا فإنهم ينساقون ، على الرغم من ذلك ، إلى الحديث عن الأثير ، كما لو كان يوجد حقيقة. ألا يرون فيما عدا ذلك أن علم الفلك فى غنى عن مثل هذه الفروض ؟ فإنه يكفى أن يلاحظ المرء الظواهر ، وأن يحللها بعناية حتى يدركها . أما فيما يتعلق بالتأليف بينها . فإن هذا يتوقف على المعرفة التى سبق أن اكتسبها المرء عن علاقاتها الوضعية .

أما نظرية الذرة فهى ، على عكس ذلك ، مثال للفرض الجيد فى علم الطبيعة . وهى تؤدى فيه وظيفة مثيلة بتلك التى يؤديها فرض القصور الذاتى فى علم الميكانيكا [1] . إننا نجهل التركيب الأولى للأجسام . ولـكن يحق لنا أن نستخدم جميع الفروض التى تستطيع تيسير بحوثنا فى المستقبل وبخاصة فرض الذرات ، بشرط ألا نعد هذا الفرض معبراً عن الحقيقة .

وتميل فروض الأثير والسوائل إلى « تفسير » الظواهر الطبيعيـة بطبيعة العامل الذى ينتجها . ومن هذه النـاحية تحمل تلك الفروض علامة التفـكير الميتافيزيقى . ولـكى نفهم كيف نشأت هذه الفروض ،وكيف استمرت فى البقاء فلا يكفى أن نفحصها فى ذاتها ؛ بل يجب الرجوع إلى تاريخ علم الطبيعة ، والمقارنة بينه وبين تاريخ العلوم الأساسية الأخرى . فهل كان من المستطاع أن ينتقل علم الطبيعة دفعة واحدة من المرحلة ، التى كان الناس يرجعون فيها الظواهر إلى بعض الأسباب والجواهر ، إلى المرحلة الوضعية التى نتصور فيهـا فقط أن هذه الظواهر تخضع لبعض القوانين ؟ ولم يكن بد من وجود مرحلة انتقال . وهكذا أصبحت القوى لدى « المدرسيين » نصف مادية قبل أن تختفى ، أى أنها تحولت إلى سوائل . إذ ما معنى الحرارة إذا تصورناها مستقلة عن الجسم الحار ؟ وما الضوء المستقل

(1) Pol pos ,1,520.

عن الجسم المضيء ؟ وما الكهرباء التي توجد منفصلة عن الجسم الكهربائي ؟ إن هذه السوائل هي القوى القديمة ، وقد ارتدت ثياباً جديدة ، وأصبحت أقرب إلى إدراكنا على الرغم من « جسميتها المبهمة » . وهي تقودنا قليلا قليلا ، وعلى نحو تدريجي ، إلى ملاحظة الظواهر والقوانين وحدها ، حتى تختفي هي بدورها .

وقد مر علم الفلك بنفس هذه المراحل قبل أن يمر بها علم الطبيعة . فقد رأى الناس فيه أيضاً بعض الفروض الكبرى التي لا يمكن التحقق من صدقها ، والتي يسرت الانتقال من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الوضعية . مثال ذلك فكرة « ديكارت » الذي كان يفسر الحركات السماوية بنظرية « الدوامات الهوائية[1] . » وقد أدخلت هذه الدوامات الشهيرة فكرة الحركة الآلية إلى هذا المجال السماوي الذي لم يجرؤ « كپلر » نفسه أن يتصور فيه سوى التأثير الغامض لبعض النفوس أو الأرواح[٢] . ثم جاء « نيوتن » الذي احتفظ بمذهب الحركة الآلية ، وترك فكرة الدوامات . وعبثاً حاول أتباع « ديكارت » الدفاع عن فرضهم . وكانت حججهم سائغة القبول تماما ، كالحجج التي يوردها علماء الطبيعة المعاصرون في صالح أنواع السوائل والأثير . ولكن انصرف الناس عن الاستماع إليهم . ولما أصبح علم الفلك علماً وضعياً في جميع نواحيه لم يعد يبحث إلا عن القوانين الفعلية للظواهر التي يلاحظها . ولم يعد هذا العلم ينظر نظرة الاهتمام إلى أي فرض مساعد يهدف إلى شيء آخر سوى ذلك .

وقد انتهت أكثر أجزاء علم الطبيعة تقدماً إلى نفس هذه المرحلة . فلتنظر مثلا إلى دراسة الثقل . فلربما لم يوجد ، في القرن السابع عشر ؛ بل بعد « جليلي » بزمن طويل ، عالم ممتاز واحد لم ينشيء أو يعتنق مذهباً فلسفياً خاصاً بأسباب سقوط الأجسام . وكان يبدو في ذلك الحين استحالة وجود علم الثقل دون فرض من هذا القبيل . فمنذا الذي يثقل كاهله اليوم بهذه الفروض ؟ ويجوز لنا التفكير في أن الأجزاء الأخرى في علم الطبيعة ستتبع هذا الطريق نفسه ، وأنها ستحترم ،

(1) Tourbillons.

(٢) كان كپلر يعتقد ، على غرار بعض الفلاسفة المسلمين والمسيحيين أن للأفلاك نفوسا أو عقولا تشرف على حركتها . المترجم

كل منها بدورها ، تلك القاعدة التى ينطوى عليها المنهج الوضعى ، وهى : « يجب أن يتجه كل فرض إلى قوانين الظواهر وحدها ، وألا يتجه مطلقاً إلى ضروب إنتاجها . » .

٣ — [الكيمياء]

أما علم الكيمياء فيبدو بالأحرى أنه يحتل فى مجموعة العلوم الأساسية مكاناً ثانوياً ومترتباً على غيره . ولا يكتسب فيه المنهج الوضعى أى أسلوب ذى أهمية رئيسية ؛ إذ يكتفى بالتوسع فى استخدام تلك الأساليب التى سبق أن استخدمها علم الطبيعة . أضف إلى هذا أن التجربة أقل يسراً وإنتاجاً فى علم الكيمياء منها فى علم الطبيعة ، على الرغم مما يدل على الظاهر . أما الأسلوب الوحيد الذى نشهد ظهوره فى علم الكيمياء فهو فن المصطلحات . وكلما أراد المرء دراسة هذا الفن « فى منبعه » وجب عليه الالتجاء إلى علم الكيمياء [1] .

ويدرس هذا العلم أشد الظواهر تعقيداً فى العالم غير العضوى . وحينئذ إذا كان علم الطبيعة فى منتهى النقص فليس مما يدعو إلى الدهشة أن يكون علم الكيمياء أشد منه نقصا . « ولا يكاد علم الكيمياء المعاصر [2] يستحق اسم العلم[3] » فى معظم بحوثه . ولكن لا يرجع انحطاط مرتبة علم الكيمياء إلى طبيعة موضوعه فحسب ؛ بل يرجع إلى أسباب أخرى يمكن تلافيها بسهولة . فما يدعو إلى تأخر علم الكيمياء :

١ — أن الكيمياء قد وجهت حتى الآن توجيهاً سيئاً فى عدد كبير من بحوثها .

٢ — الإعداد المعيب لمعظم العلماء الذين يخصصون جهودهم لدراسة هذا العلم .

فالأمر الذى ينقص علماء الكيمياء بالذات هو أنهم لم يكونوا لأنفسهم فكرة عقلية واضحة عن علمهم ، وعن علاقات هذا العلم بالعلوم التى تحيط به ، وعن

---

(1) Pol . pos ,I, 532.

(٢) أى فى عصر كونت . المترجم

(3) Cours, III, 3 — 4.

الطريقة التى يجب اتباعها عند تحديد مشاكله . ولما كان علم الكيمياء حلقة اتصال بين علم الطبيعة وبين علم الحياة عانى مساوىء هذا الجوار المزدوج . فأولاً لما كانت أكثر العلوم تقدماً تميل على الدوام ميلا واضحاً إلى الطغيان على العلوم التى تأتى بعدها كان علم الكيمياء فى حاجة إلى الدفاع عن نفسه ضد نفوذ علم الطبيعة ، كما وجب على علم الطبيعة نفسه أن يقاوم نفوذ العلوم الرياضية . ومما لا ريب فيه أنه يجب على عالم الكيمياء أن يكون دارساً لعلم الطبيعة حتى يستخدم النتائج التى انتهى إليها هذا العلم ، وأن يحول هذه النتائج ، إذا استطاع ذلك ، إلى منهج خاص يستطيع استخدامه . إن التضامن بين هذين العلمين وثيق جداً ، وإن معرفة الظواهر الحرارية والكهربائية مثلا غاية فى الأهمية بالنسبة إلى البحوث الكيميائية . ولكن لا يحول هذا الأمر دون أن يكون لعالم الكيمياء وجهة نظره الخاصة . فهو يدرس قوانين الظواهر الخاصة بالتركيب والتحليل ، وهى تلك الظواهر التى تترتب على التأثير الذرى والنوعى لمختلف المواد بعضها فى بعض ، سواء أكانت طبيعية أم صناعية (وهذا شىء لا يفعله عالم الطبيعة .) وإذن يجب عليه أن يستخدم علم الطبيعة ، دون أن يكون تابعاً له .

ومن ناحية أخرى ليست البحوث الفسيولوجية [الخاصة بوظائف الأعضاء] من اختصاص علم الكيمياء . ويرى « كونت » أن ما يطلق عليه بعضهم اسم « الكيمياء الحيوية » لا ينتمى إلا إلى علم الحياة وحده . أما تتلمذ عالم وظائف الأعضاء على علم الكيمياء فذلك أمر طبيعى ؛ بل ضرورى . ولكن وجهة نظره تختلف تمام الاختلاف عن وجهة نظر عالم الكيمياء . وفى الواقع أظهر علماء الكيمياء عدم صلاحيتهم للدراسات الفسيولوجية . ولم تستطع أى محاولة من محاولاتهم العديدة أن تضع لبنة واحدة لنظرية عامة فى علم الحياة . ولم يفعلوا سوى أن زودوا هذا العلم بالمواد الأولية . هذا إلى أن عالم وظائف الأعضاء لا يستخدم هذه المواد الأخيرة كما هى ؛ بل هو مضطر إلى استئناف البحوث « متأثراً فى ذلك إلى أقصى حد بالاعتبارات الحيوية . » ويعجب « كونت » لثقة الكيميائيين الذين يعرضون لدراسة مسائل علم وظائف الأعضاء ، دون أن يقيسوا صعوباتها

الخاصة ؛ بل دون أن يخطر بذهنهم أن هذه الصعوبات توجد فعلا . ومع هـذا فمن الواضح أن أكثر التحليلات الكيميائية دقة يجب أن تكون غير مثمرة هنا ما دامت لم توجه فى مبدأ الأمر بناء على فكرة فسيولوجية دقيقة عن الظاهرة فى جملتها ، وما دامت لم تعدل فيما بعد ، بناء على معرفة حدود التغيرات العادية التى يمكن أن تطرأ على الظاهرة . فعلماء وظائف الأعضاء وحدهم هم الذين يحق لهم أن يسلكوا هذا المسلك[١] .

وتفضى مثل هذه الاعتبارات بـ « كونت » إلى رفض الكيمياء العضوية نفسها . فعلى الرغم من أن الظواهر الكيميائية توقفنا ، فى العالم غير العضوى ، على الظاهرة التى تشبه إلى أكبر حد ظاهرة التضامن الداخلى الخاص بالكائن الحى فليس من الممكن إرجاع إحدى هاتين الظاهرتين إلى الأخرى ؛ إذ لم تصل الظاهرة الكيميائية بعد إلى مرتبة الظاهرة العضوية : أما الظاهرة العضوية فلم تعد ظاهرة كيميائية محضة . فيجب هدم هذا التركيب الخليط المصطنع الذى يُطلق عليه اسم الكيمياء العضوية ، حتى نؤلف بين مختلف أجزائه وفقاً لطبيعة كل منها ، فنضم بعضها إلى علم الكيمياء بمعنى الكلمة ، وبعضها إلى علم الحياة[٢] .

وكيف نعرّف موضوع هذا العلم الذى حدّد تحديداً سيئاً جداً حتى الوقت الحاضر ؟ إن « كونت » يعلم أنه سينحرف كثيراً عن المألوف لدى علماء الكيمياء . ولكنه لا يفزع بسبب ذلك ؛ لأنه يقول إذا أردنا فهم الطبيعة الحقيقية لعلم ما وجب علينا دائماً أن نفرض أنه بلغ مرتبة الكمال[٣] . ولما كان علم الكيمياء فى أقصى حالات النقص كان « النموذج العلمى » الذى يتصوره الفيلسوف عن هذا العلم بعيداً جداً عن حالته فى الوقت الحاضر . ولا أهمية لذلك بشرط أن يكون هذا النموذج « عقلياً » تماماً .

إن الطابع الجوهرى فى العلم ينحصر فى إمكان التنبؤ بالظواهر . ونظراً لطبيعة الخواص المميزة للمواد الأولية أو المركبة التى تدخل فى بعض التراكيب الكيميائية فى ظروف محددة تمام التحديد ، نجد أن موضوع علم الكيمياء هو أن يحدد

---

(1) Cours III , 186 — 9 .
(2) Cours , III , 195 .
(3) Cours , I , 118 ; II , 311 .

الباحث بالضبط فيم ينحصر تأثير هذه المواد ، وما خواص المركبات الجديدة التى تترتب على ذلك[1] . وبناء على هذا التعريف ينبغى فى نهاية الأمر أن يستطيع الإنسان إرجاع الحقائق الكيميائية الأساسية إلى معرفة الخواص الجوهرية للأجسام الأولية وحدها ، وهى تلك المعرفة التى تفضى فى نظر « كونت » إلى مختلف المبادئ الأولية ، ثم إلى أشد المركبات تركيباً وأكثرها بعداً عن العناصر الأولية . وبديهى أنه لا تمكن دراسة الأجسام الأولية إلا بوساطة التجربة التى تكشف لنا وحدها عن خواص هذه الأجسام . ولكن متى وضع هذا الأساس « فينبغى أن يكون المرء قادراً على حل جميع المشاكل الكيميائية الأخرى حلا عقلياً — على الرغم من اختلاف صورها اختلافاً هائلا — وأن يكون هذا الحل بناء على عدد قليل من القوانين الثابتة التى تقررها العبقرية الكيميائية بالنسبة إلى مختلف طوائف التركيبات » .

وهكذا يرى « كونت » بوضوح أن شدة تعقيد الظواهر الكيميائية تحول دون التعبير عن علاقاتها على نحو يسمح باستخدام التحليل الرياضى . ومع هذا فهو لا ينفك عن جعل التجربة مجرد نقطة بدء فى هذا العلم ، كما هى حالها فى العلوم السابقة . فالتجربة تمدنا بالأمور الحسية التى لا يمكن أن تأتى إلا عن طريقها . ولكن هذه الأمور الحسية تخضع فيما بعد لنوع من الإعداد الذى لا تتدخل فيه التجربة . فالمثال الأعلى فى علم الكيمياء ، وفى علم الطبيعة ، كما فى علم الفلك أيضاً ، هو « الاستعاضة بالتنبؤ العقلى عن الملاحظة التجريبية ما أمكن ذلك . » إن العلم يحاول دائماً استنباط أكبر عدد من النتائج من أقل عدد من الأمور الحسية . وأقل عدد من الأمور الحسية هنا هو خواص العناصر الأولية . وسيقرر القياس بطريقة منطقية ما الخواص التى ستترتب على تركيب معين من عنصرين أوليين ، أو من مادتين مركبتين .

وباسم هذا المثال الأعلى يلوم « كونت » علماء الكيمياء على كثرة بحوثهم التفصيلية ؛ إذ لما كانت تنقصهم الفكرة العقلية عن علم الكيمياء لم يوجهوا جهودهم إلى المسائل التى ينبغى أن توجه إليها . وما جدوى دراسة خواص هذا الجسم أو

(1) Cours , III , 11 — 12.

ذاك ، وفى هذه الظروف أو فى تلك إذا كانت هذه الدراسة تتبع نظاماً قائماً على التعسف ، وتخضع لهوى الباحثين ؟ إن تكديس المعلومات من هذا القبيل ليس بالأمر المهم . ويجب أن ينحصر تقدم علم الكيمياء فى تنظيم المواد الأوليـة التى سبق الاهتداء إليها أكثر من أن ينحصر فى الحصول على مواد جديدة . إن علم الكيمياء غنى اليوم من جهة التفاصيل بنفس القدر الذى يبدو فيه ناقص التكوين من الوجهة العلمية[1] . ولا تعطينا حالته الراهنة فكرة ما عما سيكون عليه فى حالته الطبيعية .

ولم يقنع « كونت » بأن يقترح على علم الكيمياء « النموذج العلمى » الذى يجب عليه أن يتجه صوبه ؛ بل يوحى إليه بحيلة منهجية تساعده على الاقتراب من هذا النموذج . وليست هذه الحيلة شبيهة فى شىء بالفرض القائل « بميل العناصر إلى الاتحاد بعضها ببعض [٢] . » ويبدو هذا الفرض فى نظر « كونت » أكثر إيغالا فى الناحية « الأنتولوجية [٣] » من فروض الأثير والسوائل . وتنحصر التفسيرات التى تستنبط من هذا الفرض فى تكرار نفس الصيغة التى حددت فيها المشكلة بمصطلحات عامة ، كما يحدث دائماً عندما يكون الأمر بصدد الأفكار الميتافيزيقية [٤] . ويستعيض « كونت » عن هذا الفرض غير العلمى — نظراً لأنه خاص بطريقة إنتاج الظواهر — بالفرض الذى يطلق عليه اسم « الفرض الثنائى — « L'hypothèse dualiste » . فهو يقول إنا نجهل الطريقة الحقيقية لتجمع عناصر الأجسام ، وليس لنا أن نبحث عن ذلك . ولكن ذلك لا يسلبنا الحق فى المجال المحدود لبحوثنا الوضعية من أن نتصور فيما بعد التركيب المباشر لأى مادة كانت ، على أنها تتركب فقط تركيباً ثنائياً . ومن ثم فمن الممكن تبعاً لاختلاف الحالات أن يكون كل من هذين الجسمين المنفصلين على هذا النحو موضوعاً لتحليل ثنائى ، وهكذا دواليك متى اقتضى الأمر . ونحن لا نؤكد أن التركيب

---

(1) Cours , III ,206.

(2) L'hypothèse des affinités .

(3) Ontologie : علم الوجود من حيث هو وجود . المترجم

(4) Cours ,III, 35 .

الثنائى قانون حقيقى فى الطبيعة ؛ بل سيكون حيلة أساسية فى علم الكيمياء ، أى كفرض القصور الذاتى فى علم الميكانيكا ، وكفرض الذرات فى علم الطبيعة . وسيستخدم هذا الفرض فى « تبسيط أفكارنا الأولية » في علم الكيمياء . فإذا استعنا به لم نتجاوز نطاق « نوع الحرية الخاص » الذى يستطيع ذكاؤنا استخدامه فى إنشاء العلم[1].

ويرى « كونت » أن استخدام هذ الفرض سيتيح لعلم الكيمياء أن يبدو بطابع « جميل » من الوحدة ومطابقة العقل ، وهو ذلك الطابع الذى ينقصه فى الوقت الحاضر . حقا لاحظ « كونت » نفسه أن هذا الفرض الذى اقترحه فى سنة ١٨٣٨لم « ينتج شيئاً » حتى سنة ١٨٥١. ولكنه يفسر هذا العقم بالتفكير الميتافيزيقى الذى لم يتحرر منه علماء الكيمياء تحرراً كافياً .

٤ — [كيف تهيمن الفلسفة الوضعية على العلوم]

والآن نستطيع إلقاء نظرة شاملة على العلاقات بين علوم العالم غير العضوى (بما فيها علم الفلك) وبين الفلسفة الوضعية فى جملتها [2] .

لقد ساهمت هذه العلوم بصور شتى فى تقدم التفكير الوضعى . ولما تمت نشأتها سمحت بنشأة بعض العلوم الأكثر تعقيداً ، كعلم الحياة وعلم الاجتماع ، كما مهدت السبيل أمامها . وفيما عدا ذلك وجهت هذه العلوم بسبب تقدمها ضربة قاصمة إلى الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وعودت العقول على فكرة القانون الطبيعى . ولم تلق العلوم الرياضية ضوءاً كافياً على هذه الفكرة بسبب طابعها الذى يكاد يكون مجرداً تمام التجريد ، وبسبب الوظيفة الضئيلة التى تؤديها الملاحظة فى هذه العلوم . وعلى عكس ذلك تبدو هذه الفكرة فى مظهر الباعث الجوهرى لعلم الفلك وعلم الطبيعة والكيمياء . فكل مجهود هذه العلوم يهدف إلى الكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر التى نقف عليها بالتجربة .

إن الفلسفة اللاهوتية هى « التفسير » الذى يلجأ إليه الإنسان فى أول الأمر

(1) Cours, III, 87—8. (2) Pol. Pos. I, 551.

لفهم الطبيعة . ومن الضرورى أن تضطره حقيقة بديهية مضادة حتى يقلع عن هذا التفسير ؛ كأن يرى مثلا أنه يمكن التنبؤ بالظواهر على نحو تام من الدقة ، وأن التجربة تؤكد هذه الدقة التامة دائماً ، أو كأن يفطن إلى أنه يستطيع تعديل الظواهر فى بعض الظروف المعينة تعديلا أكيداً . ويضرب علم الفلك مثالا للحالة الأولى. فهو يدرس الظواهر التى لا تخضع فى الحقيقة لتدخلنا .ولكن ، فى مقابل ذلك ، يتنبأ بها على نحو أكيد أثبتت الأيام أنه لا يخطىء أبداً . وقد كان علم الفلك العلم الذى ساهم بأكبر نصيب فى تجريح النظرية الدينية والفلسفية الخاصة بالأسباب الغائية[١] . فلم يبرهن فحسب على أن الكون لم ينظم من أجل الإنسان ؛ بل أظهر لنا أوجه النقص فى مجموعتنا الشمسية بطريقة ملموسة[٢] . وقد ساهم أكثر من أى علم آخر فى القضاء على العادة التى كانت تدفع العقل إلى البحث عن طريقة إنتاج الظواهر .

وما أبعد علم الطبيعة عن السماح بتنبؤ عقلى مثيل بالتنبؤ الذى يزاوله علم الفلك. ولكن هناك ما يعوض هذا النقص ؛ إذ يبين علم الطبيعة كيف تزودنا معرفة القوانين بالقدرة على تعديل الظواهر تعديلا أكيداً . وهذا الطريق الثانى يؤدى بصورة ليست أقل تأكيداً من الطريق الأول إلى الفكرة العلمية عن الطبيعة . مثال ذلك أن « فرانكلين »[٣] هدم النظرية الدينية الخاصة بالرعد حتى لدى أقل العقول ثقافة . وحينئذ أفضى الكشف عن طريقة توجيه الصاعقة إلى نفس النتيجة التى يفضى إليها التنبؤ الدقيق بعودة أحد الشهب ، وذلك على نحو آخر[٤] .

ومن ناحية أخرى تزود علوم العالم غير العضوى المنهج الوضعى العام ببعض أساليبه المنتجة جداً . فعلم الفلك يدخل إلى هذا المنهج الملاحظة والفرض . أما علم الطبيعة فيضيف إليه التجربة ، وتضيف إليه الكيمياء فن المصطلحات . ومع هذا فكلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً زادت الطريقة الاستقرائية نموا ، وكثر

---

(١) ليست تلك فكرة كبار الفلكيين من أمثال لابلاس ونيوتن . المترجم

(2) Cours, II, 24 — 26.

(3) Franklin.

(4) Cours, II, 331.

عدد أساليبها ، وهى تلك الطريقة التى توجد بأسرها ، وبصفة ضمنية ، فى مجرد الملاحظة العلمية .

ولكن بالمثل تؤثر الفلسفة الوضعية فى هذه العلوم تأثيراً كبيراً جداً . فهى لا تطمح إلى شىء أقل من توجيهها « وتجديد عناصرها » . وإذا أشرفت عليها من مكان علىٍّ ، وألقت عليها نظرة شاملة تلافت أوجه النقص التى تنشأ بسبب وجهات النظر الخاصة فى هذه العلوم . وهى تضع الحدود الصحيحة لكل علم منها ، وتحرر علم الطبيعة من « نير الجبر » ، وتحمى استقلال علماء الكيمياء ضد طغيان علماء الطبيعة . وتضع فى متناول كل علم خاص المنهج الوضعى بأكمله . مثال ذلك أنها توجه طريقة استخدام الفرض فى علم الطبيعة ، بناء على النظرية المستنبطة من كيفية استخدامه فى علم الفلك ؛ وتنقل طريقة المقارنة الخاصة بعلم الحياة إلى علم الكيمياء ليستخدمها فى تصنيفاته . وفيما بعد — أى عندما يؤدى إنشاء المذهب الفلسفى لدى المحدثين إنشاء تاماً ونهائياً إلى تنظيم العلاقات بين العلوم — سيجد المرء مشقة فى تفسير ما إذا كانت دراسة العلم الطبيعى لم تفهم ولم توجه على نحو مخالف إلا من وجهة النظر التاريخية (١) .

ففى داخل كل علم ، تنظم « الفلسفة الوضعية » العمل ، وتضع حداً نهائياً « للفوضى » . وهى تفرق بين البحوث « غير المجدية » وبين تلك التى تجب متابعتها ، وتتحاشى تشتيت الجهود عبثاً ، وتتلافى الأخطاء . وقد رأينا الحدود التى أراد « كونت » أن يحصر فيها علم الفلك باسم الفلسفة . ولم يفطن « كونت » إلى وسيلة الجمع بين مختلف فروع علم الطبيعة . ولكنه يزعم الاستعاضة عن علم الكيمياء المجزأ المبعثر فى عصره بعلم وحيد منظم يهمل البحوث التفصيلية التى لا تهم الإنسانية . فهو يقول : « إن معظم المركبات التى لا حصر لعددها ليس جديراً فى نهاية الأمر بأى انتباه علمى ؛ بل قد تكفى عدة مجموعات أحسن اختيارها فى سد الحاجات المنطقية لعلم الكيمياء ، وللكشف عن القوانين المجردة الخاصة بكل نوع من أنواع التركيب (٢) » .

(1) Cours ,III, 75

(2) Pol· pos , I , 561.

وأخيراً تؤدى الفلسفة الوضعية إلى اختفاء البقايا الأخيرة للتفكير اللاهوتى والميتافيزيقى من علوم الطبيعة غير العضوية . وقد سبق أن بينت هذه الفلسفة أن العلوم الرياضية ليست أكثر إطلاقا من العلوم الأخرى ، وأنها ترجع فى أصولها إلى التجربة . وفى علم الطبيعة وفى علم الفلك تحظر هذه الفلسفة استخدام الفروض التى تحملنا ، صراحة إلى حد كبير أو قليل ، على أن نتصور جوهر الظواهر أو طريقة إنتاجها . وهذا هو السبب فى أنها تتطلب علم طبيعة متحررا من فروض الأثير والسوائل ، وعلم كيمياء عقلياً بمعنى الكلمة يقلع عن الفرض القائل بميل المواد إلى الاتحاد بعضها ببعض .

وحينئذ لا يكنّ « كونت » احتراماً خرافياً للعلوم فى الحالة التى تبدو له فيها. فهو يريد ، على عكس ذلك ، إدخال تعديلات شاملة عليها ، ويرغب فى أن تتجه نحو صورة مثالية تفرضها عليها الفلسفة الوضعية . ويطلق « كونت » على هذه الصورة اسم الصورة الوضعية . وهى فى الواقع صورة « ديكارتية [1] »

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف ديكارت . المترجم

الفصل الرابع

علـــم الحياة

١ — [أصالة الظواهر الحيوية]

إن الانتقال من العالم غير العضوى إلى عالم الحياة يعد نقطة حرجة فى الفلسفة الطبيعية . ولقد كانت علوم الفلك والطبيعة والـكيمياء تعـبر عن ثلاث درجات متتابعة فى نفس المجموعة . وإذا انطوت كل طائفة من الظواهر على شيء لا يمكن إرجاعه إلى الطوائف السابقة ظلت الظواهر جميعها متجانسة بمعنى خاص على الرغم من ذلك . وقد استطاع « ديكارت » ، دون جرأة ، أن يتصور أن علم الطبيعة بأسره سيتشكل يوماً ما بصورة رياضية كعلم الفلك . واليوم يرى كثير من العلماء أن التفرقة بين علم الطبيعة والـكيمياء مؤقتة .

ولـكن بمجرد ظهور الحياة ندخل عالماً جديداً . «إن زيادة ثروة عالم الحقيقة» إلى هذا الحد انتقال مفاجئ وهائل جداً إلى درجة أننا نجد عسراً فى التسليم بتجانس هذه الظواهر مع الظواهر السابقة . وهنا يجنى « كونت » ثمرة حذره ؛ إذ قد امتنعت فلسفته عن إرجاع كل العلوم إلى نموذج وحيد . فهى تقنع بوحدة المنهج وتجانس المذهب . وتتطلب فقط أن يقف كل علم عند حد البحث عن قوانين الظواهر . أما فيما يتعلق بالطريقة التى يجب اتباعها فى هذا البحث . فإنها تجعلها متوقفة بالبداهة على طبيعة الظواهر التى توضع موضع البحث . ولا شك فى أن الظواهر الحيوية تنطوى على مجموعة من الصفات الخاصة بها . وأول واجب على العلم الوضعى الذى يدرس هذه الظواهر ينحصر فى احترام تلك الصفات الأصيلة .

وإذن يفترق « كونت » عن « ديكارت » الذى كان يتصور أن علم الحياة امتداد لعلم الطبيعة . وقد كوّن « كونت » عن هـذا العلم فـكرة مختلفة كل

الاختلاف . فهذا العلم مضاد ، بمعنى ما ، لجميع علوم العالم غير العضوى . وهنا يجب بذل مجهود مزدوج . فمن جانب يريد « كونت » الاحتفاظ باتصال سلسلة العلوم الأساسية : وفى هذه الحال يبين أن علم الحياة يأتى مباشرة بعد علم الكيمياء ، ويرتبط بعلاقات وثيقة جداً بعلم الفلك وعلم الطبيعة . ومن جانب آخر يظهر بوضوح الطابع الخاص بالظواهر الحيوية التى لا يمكن إرجاعها إلى غيرها ، والتعديل الذى يجب إدخاله على المنهج الوضعى بمجرد تطبيقه على هذه الظواهر . وكثيراً ما يذكرنا « كونت » — على الرغم من الاختلاف الماثل بين نظريته وبين نظرية « كانت » — بهذه الفقرات العويصة عميقة المغزى فى كتاب « نقد الحكم[1] » الذى بيّن فيه « كانت » أنه لولا الفرض القائل بوجود غائية داخلية (على الرغم من غموض هذا الفرض نفسه) لظلت الظواهر التى تحدث فى الكائن الحى غير مفهومة .

ويقول « كونت » إن علم الحياة يُصحب ضرورة بظهور معانى التضامن[2] والتدرج ، والبيئة ، وشروط الوجود ، وعلاقة حالة الاستقرار[3] بحالة التطور[4] وعلاقة العضو بالوظيفة[5] . وبالاختصار لا معنى للظاهرة الحيوية لو نظرنا إليها على حدة ؛ بل إذا أردنا الدقة التامة قلنا إن هذه الظاهرة غير موجودة . فهى لا تُفهم إلا من جهة علاقاتها بالظواهر الأخرى التى تحدث فى الكائن الحى ، وهى تلك الظواهر التى تؤثر فى هذا الكائن فى نفس الوقت الذى تتأثر فيه به . وعلى العكس مما يقع فى العالم غير العضوى لا يمكن فهم الأجزاء هنا إلا بناء على فهم فكرة « الكل » . ولا ريب فى وجود نوع من التضامن بين الظواهر فى العالم غير العضوى ، وهو التضامن الذى يسمح بتقسيم ذلك العالم إلى عدة مجموعات . ولكن التضامن بين الظواهر الحيوية أقوى من ذلك بكثير ؛ إذ لا يمكننا أن نتصورها دون هذا التضامن ؛ فى حين أن غض النظر عنه فى حالة ظواهر العالم غير العضوى ليس مستحيلا .

---

(1) Critique du Jugement. (2) Consensus.
(3) Statique. (4) Dynamique. (5) Cours, VI, 772.

وإذن يجب أن يتكيف المنهج الوضعى بالصفات الخاصة للظواهر الحيوية . ولا يتطلب هذا المنهج دائماً — كما ظن ذلك بعضهم خطأً — أن ينتقل المرء من البسيط إلى المركب ؛ بل يقتضي فقط الانتقال من المعلوم إلى المجهول . حقاً ينتقل المرء فى علوم العالم غير المضوى من الحالة الأقل تركيباً إلى الحالات الأشد تركيبا ، ويبدأ بدراسة الظواهر المنفصلة بعضها عن بعض . ولكن على العكس من ذلك كلما كانت الكائنات الحية أكثر تعقيداً زادت معرفتنا بها . ففكرة الحيوان أشد وضوحاً فى نظرنا من فكرة النبات . وفكرتنا عن الحيوانات الراقية أشد وضوحاً من فكرتنا عن الحيوانات المنحطة . وأخيراً يبدو الإنسان فى نظرنا الوحدة الحيوية الرئيسية ، وهذه الوحدة هى النقطة التى يبدأ منها البحث النظرى فى هذا العلم .

وحينئذ ينعكس اتجاه المنهج الوضعى انعكاساً حقيقياً ابتداء من علم الحياة . ففى العلوم السابقة تظل الدرجة الأخيرة من التركيب محرمة علينا ، أى أننا لا نستطيع الوصول أبداً إلى تكوين مركب وحيد من جميع أجزاء العالم غير العضوى . والأمر على خلاف ذلك فى علم الحياة ؛ لأننا ندرك المجموعات ، ولكن تخفى علينا العناصر الأولية . وإذن يجب اتخاذ هذه المجموعات نقطة بدء للدراسة . ويجب أن يتخذ علم الحياة طابعاً تركيبياً . وسيكون تحليل الظواهر فيه دقيقاً إلى أكبر حد ممكن : ولكن ستتوقف العمليات التحليلية دائماً على الفكرة الموجهة القائلة بالتضامن الحيوى ، وسيكون توقفها على هذه الفكرة مباشراً إلى حد كبير أو قليل [1] .

٢ — [العلاقة بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف]

يجب أن يكون علم الحياة علماً مجرداً كبقية العلوم الأساسية الأخرى ، أى يجب أن يتجه إلى دراسة الظواهر لا إلى دراسة الكائنات . وإذن يفترق عن علم الحيوان وعن علم النبات ، وهما من العلوم الخاصة . ويمكن تعريفه فى أكبر

(1) Cours, VI, 285—7.

درجات عمومه بالاتصال المطرد بين وجهة النظر التشريحية وبين وجهة النظر الخاصة بوظائف الأعضاء . وموضوعه هو الربط دائماً بين هاتين الوجهتين من النظر . وفى حقيقة القول ليست هاتان الوجهتان سوى مظهرين لمشكلة واحدة بعينها . ولأسباب تاريخية بدا لمدة من الزمن أن كلا من علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء ينمو مستقلا عن الآخر . فقد ظل علم وظائف الأعضاء حريصاً على المنهج الميتافيزيقى ، أى على الفروض التى لا يمكن التحقق من صدقها ، وعلى المبادىء التى تتجاوز نطاق التجربة ؛ فى حين أن علماء التشريح كانوا يستخدمون المنهج الوضعى . والآن ، وقد أصبح هذان العلمان وضعيين على حد سواء ، « فإن التضاد بينهما يرجع إلى التضاد بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار وبين وجهة النظر الخاصة بالتطور (1) » .

وهناك عنصر آخر يجب أن يدخل فى التعريف العام لعلم الحياة ، وإن يكن هذا العنصر قد أهمل فى بعض الأحيان ، ونعنى به اعتبار البيئة . فليست العلاقة بين الكائن العضوى وبين بيئته أقل ضرورة للحياة من العلاقة بين العضو والوظيفة . ولا تفترض الحياة أن يكون الكائن مركباً على هيئة خاصة فحسب ؛ بل تفترض كذلك عدداً خاصاً من الظروف الخارجية التى تحتفظ بهذا التركيب وتتلاءم مع نشاطه . وهكذا تتوقف الكائنات الحية على بيئتها ؛ بل يزداد هذا الخضوع كلما صعدنا فى سلم الكائنات العضوية . وكلما نمت الوظائف واختلفت صورها أصبحت شروط الوجود أكثر تعقيداً . فالكائنات العضوية المنحطة تخضع لعدد قليل من الشروط الخارجية ؛ ولكن يكفى ، كما يقول « كونت » ، أن يحدث تغيير ضئيل فى أحد هذه الشروط حتى تهلك هذه الكائنات . أما الكائنات العضوية الراقية فإنها أكثر مقاومة لتغيير من هذا القبيل . ولكن فى مقابل ذلك تتوقف على عدد من الشروط يفوق ذلك بكثير . ولاريب فى أن دراسة العلاقات بين البيئات وبين الكائنات العضوية — تلك الدراسة التى لم تكد تبدأ خطواتها الأولى إلا منذ عهد قريب —

(1) Cours, III, 238—9.

ستتمخض عن عدد كبير من الكشوف [1] . ومما لا ريب فيه أن « لامارك » قد أوحى إلى « كونت » بالفكرة عن وجود هذا النوع من المشاكل ، وهى المشاكل التى ستتخذها عبقرية « داروين » مجالا لها .

وحينئذ فقد أخطأ « بيشا » عندما قال فى تعريفه الشهير للحياة بأنها « مجموعة القوى التى تقاوم الموت . » إن التضاد التام بين الطبيعة غير العضوية وبين الطبيعة الحية فكرة ناقصة ، ومن ثم فهى فاسدة . وحقيقة لو كان كل ما يحيط بالأجسام الحية يميل إلى القضاء عليها ، كما كان يظن « بيشا » ، لأصبح من المستحيل أن نعقل وجودها . فأين تستطيع العثور على قوة المقاومة لهذا الضغط الهائل ، ولو لمدة قليلة من الزمن ؟ وعلى عكس ذلك نرى أن الشرط الأساسى للحياة نوع من « الانسجام » بين الكائن العضوى وبين البيئة التى يوضع فيها . وتدل التجربة على صدق ذلك فى كل خطوة .

وإذا ثبت ذلك فما أشد المشاكل عموماً فى علم الحياة ؟ يقول « كونت » : إن جميع الكائنات العضوية الممكنة ، وجميع الأجزاء فى كل كائن عضوى ، وجميع مختلف الحالات لكل كائن منها ، تحتوى بالضرورة من الوجهة التشريحية على أساس مشترك من حيث البيئة والتركيب ؛ وهذا الأساس هو المصدر الذى خرجت منه الأنسجة والأعضاء والأجهزة بطريق التنوع التدريجى . كذلك إذا فحصنا جميع الكائنات الحية — ابتداء من النبات حتى الإنسان — فى جميع أفعالها وفى جميع مراحل وجودها رأينا أنها تحتوى بالضرورة من وجهة النظر الفسيولوجية على أساس مشترك من النشاط الحيوى الذى ينشأ عنه بطريق التنوع التدريجى عدد لا حصر له من ظواهر التغذى والإفراز وهلم جرا . فبناء على هاتين الوجهتين من النظر يكون وجه الشبه الذى تنطوى عليه الحالات الخاصة أشد أهمية من وجه الخلاف بينها ؛ إذ أن أشد الظواهر عموما تسيطر على الظواهر الأقل عموما . وإذن فالأمر هنا بصدد استخلاص الظاهرة الفسيولوجية الأولية والتركيب التشريحى المقابل لها ، وتحديد العلاقة بينهما ، والاستعانة بالبراهين التجريبية لكى نستنبط من هذه

(1) Cours,III,495 — 510.

الظاهرة وهـذا التركيب الظواهر الفسيولوجية والتشريحية التى تزداد تعقيدها باطراد [1] .

وتبدو هذه الفكرة أيضاً مشبعة إلى أكبر حد بروح مذهب « ديكارت » على الرغم من تحفظات « كونت » ، وهى تقوده إلى التعبير عن المشكلة البيولوجية بصيغة « رياضية إلى أكبر حد ممكن » ، وهى : « إذا عرفنا العضو أو التغير العضوى فالمطلوب العثور على الوظيفة أو على الفعل ، والمثل بالمثل [2] . » وليس ثمـة شيء أكثر مطابقة من ذلك للتعريف العام العلم الذى ينحصر فى الاستعاضـة عن معرفة الظواهر بمعرفة القوانين ، وعن الملاحظة الحسية بالتنبؤ العقلى . حقاً إن هذا « نموذج علمى مثالى » ما زال غاية فى البعد عن علم الحياة الذى لم يكد يصل إلى الحالة الوضعية إلا منذ عهـد قريب . ولـكن ما من علم إلا كان أكثر أو أقل انحطاطاً بالنسبة إلى تعريفه . واستخدام التعريف يعد عوناً للعلم ، وهو يمدنا بوسيلة لقياس مقدار تقدمه .

٣ — [مناهج علم الحياة]

إن بعض الأساليب الخاصة التى تستخدم عادة فى العلوم التى تسبق علم الحياة ، لا توجد فى بعض أجزاء هذا العلم ؛ بل هو محروم بأسره منها . فهو لا يستطيع استخدام الحساب . ولا ريب فى أن كل عنصر من العناصر التى تدخل فى ظاهرة فسيولوجية تتغير طبقاً لقانون محدود . ولـكن مجموع هذه العناصر يكوّن « كلا » شديد التعقيد إلى درجة أننا لا نستطيع مطلقاً التعبير عن العلاقات بين هذه العناصر بمعادلة رياضية . ثم إن الأعداد الخاصة بظواهر الأجسام الحية تنطوى على تغيرات مستمرة وغير منتظمة ، وهذا لا يسمح بتقرير نتائج رياضية [3] . فلـكل كائن حى شخصيته الفردية ، وصيغته الرياضية الخـاصة ، وردود أفعاله التى تميزه عن غيره، والتى تحول دون دراسته كما لو كان مساوياً تماماً للـكائنات الأخرى من نفس

(1) Cours, III, 271 — 2.

(2) Cours, III, 237.

(3) Cours, III, 326 Sq.

النوع . وكل « حالة » فسيولوجية أو مَرَضية تتميز عن غيرها .وهذا هو السبب فى عدم ثقة « كونت » بالإحصاءات . فهو يحكم بأنها خادعة فى علم وظائف الأعضاء ووخيمة العاقبة فى الطب . كذلك سيحتج « كلود برنارد » بشدة ضد الغلو فى استخدام النسبة فى المتوسط .

فهل تُستخدم الطريقة الاستقرائية فى علم الحياة بيسر فى الأقل ؟ — إن الملاحظة المجردة لا يمكن أن تقودنا بعيداً فى دراسة الظواهر شديدة التعقيد ، والتى لا يمكن الوقوف مباشرة على عدد كبير منها بحواسنا أو بأدواتنا العلمية . أما التجربة فى هذا العلم فعسيرة جداً . فليس أكثر يسراً من خلق الاضطراب فى ظواهر الحياة أو من إيقافها مؤقتا ؛ بل من القضاء عليها نهائياً . ولكن من المستحيل تقريباً أن نسبب فيها اضطراباً محدداً بالدقة ، إما من جهة النوع وإما من جهة الدرجة من باب أولى . وحقيقة إن تعديل شرط واحد من شروط الظاهرة لا يلبث تقريباً أن يؤثر فى معظم الشروط الأخرى بسبب التضامن بينها . وليست التجربة محرمة ، من جهة المبدأ ، فى علم الحياة ؛ بل إن تأثيرها فى هذا العلم عظيم إلى درجة جديرة بالملاحظة . ولكن كثيراً ما يستحيل تطبيقها فيه .

ومع هذا فإن تدخل الإنسان فى الظواهر ليس — كما نعلم — بالعامل الجوهرى فى التجربة بمعنى الكلمة ؛ إذ تنحصر التجربة ، قبل كل شىء ، فى الاختيار العقلى للحالات التى تكون أكثر ملاءمة لتوضيح مجرى الظاهرة التى نلاحظها ، (وليس من المهم هنا أن تكون تلك الحالات طبيعية أم مصطنعة .) وتخلق لنا الطبيعة مثل هذه الحالات . فالحالات المرضية تكون بمثابة التجارب ؛ إذ أننا نستطيع تتبع سيرها وتطورها حتى نصل إلى منتهاها . وكثيراً ما يعسر تأويلها بسبب شدة تعقيدها . ومع هذا فتأويلها أكثر يسراً من معظم التجارب التى نجريها بأنفسنا . فهل هذه التجارب الأخيرة شىء آخر سوى بعض الأمراض التى يختلف عنفها شدة وضعفا ، والتى تحدث فجأة بسبب تدخلنا ، دون أن نستطيع التنبؤ بجميع نتائجها البعيدة وغير المباشرة ؟ لقد كان علم التشريح « الباثولوجى » (أى علم تشريح الحالات الشاذة) هو الذى قاد « بيشا » إلى كشوفه الرائعة فى علم

تشريح الأنسجة العضوية ، وفى علم وظائف الأعضاء . ويجب أن نضم إلى علم الأمراض علم الكائنات العضوية ذات الخلقة المشوهة الذى يعد امتدادا له . وهنا أيضاً تقوم الطبيعة مقامنا فى التجارب التى لا نستطيع إجراءها [١].

ومهما يكن من قيمة العون الذى يتقبله علم الحياة من تلك التجارب الطبيعية فما كان من المستطاع إلا أن يكون تقدمه بطيئاً جداً لو لم يكن له ، إلى جانب ذلك ، أسلوب منهجى قوى خاص به ، وهو المقارنة . حقاً إن كل عملية استقرائية تتضمن المقارنة . فنحن نقارن الحالات التى نلاحظها بحالات أخرى حقيقية وممكنة. كذلك نقارن عند ما نجرّب . ولكنا لا نكتفى فى طريقة المقارنة الجديرة بهذا الاسم بمحاولة التقريب بين حالتين . فالمقارنة تنصب على « سلسلة ممتدة جداً من الحالات المتشابهة التى يتغير فيها الموضوع عن طريق سلسلة من التحولات المستمرة المتتابعة التى لا نكاد نشعر بها [٢] » .

وكيف كان يمكن العثور على حل للمشاكل العامة فى علم الحياة دون هذه الطريقة ؟ إنا إذا فحصنا كائناً عضوياً على حدة وجدنا أن وظائفه وأعضاءه معقدة تعقيداً لا سبيل إلى حله . ولكنا إذا قارنا هذا الكائن العضوى بأشد الكائنات شبهاً به ، ثم بأقرب الكائنات إلى هذه الأخيرة وهكذا دواليك ، واستخلصنا العنصر المشترك بينها ، وجدنا نوعاً من اليسر فى فهمه ؛ إذ تختفى الصفات الثانوية شيئاً فشيئاً كلما هبطنا فى سلم الكائنات الحية . وأخيراً إذا اعتزم المرء دراسة وظيفة خاصة استطاع تحديد العلاقة بينها وبين عضوها الخاص بها .

ولهذه الطريقة الخاصة بعلم الحياة ما يشبهها فى العلوم الأخرى ، وبخاصة فى العلوم الرياضية . ويقول « كونت » : يبدو لى أنها تنطوى على طابع خاص شبيه بطابع التحليل الرياضى الذى يوضح توضيحاً تاماً ، فى كل مجموعة من الحالات المتشابهة ، « الجزءَ الأساسى المشترك بين الجميع ، وهو الجزء الذى كان مغموراً قبل هذا التعميم المجرد وسط الصفات الخاصة الثانوية لكل حالة منها على حدة . »

---

(1) Cours, III, 284 — 5 .

(2) Cors, 259—65.

فطريقة المقارنة هى ، فى جملة القول ، وسيلة لتحليل المراتب التدريجية المستمرة فى عالم الحياة ، وسواء أكان الأمر بصدد أحد الاستعدادات التشريحية أم بظاهرة فسيولوجية . « فالمقارنة المنهجية بين السلسلة المنتظمة للفروق المتزايدة التى تتعلق (بهذا الاستعداد أو بهذه الظاهرة) تمدنا بأضمن الوسائل وأشدها تأثيراً فى توضيح المسألة المعروضة ، حتى فى أدق عناصرها . » ونرى أن « كونت » فكر فى رأيه الخاص بالحساب اللانهائى . زد على ذلك أنه عند ما لا توجد بعض الحلقات فى المجموعة العضوية فإن « كونت » لا يتردد فى افتراض وجودها حتى يقرر استمرار المجموعة . فيدخل « كائنات عضوية خيالية » متوسطة ، وربما أثبت علم الكائنات المنقرضة يوماً ما أن هذه الكائنات الخيالية الفرضية كائنات حقيقية .

فبوساطة هذه الطريقة لن يعرف المرء عدداً كبيراً من الحالات فحسب ؛ بل هنالك شىء أكثر أهمية من ذلك ، وهو أنه سيعرف كل حالة من هذه الحالات معرفة جيدة « وتلك نتيجة ضرورية للمقارنة بينها . » حقاً يفرض الإنسان أن جميع الحالات المختلفة تنطوى على وجه شبه رئيسى تصحبه تغيرات تدريجية وخاضعة على الدوام لتطور منتظم . ولكن هذا الفرض يوجد ضمناً ، كما سبق أن رأينا ، فى نفس تعريف علم الحياة العام .

وإذن ستطبق طريقة المقارنة تباعاً على مختلف أجزاء أحد الكائنات العضوية ، وعلى كل كائن بالذات فى مراحل مختلفة من عمره ، وعلى مختلف الكائنات العضوية فى المجموعة الحيوانية أو النباتية ؛ بل ستطبق على حياة الجنين . وقد حدد « كونت » بوضوح صيغة قانون « ڤون باير »[1] مع اتخاذ جميع ضروب الحيطة الضرورية . فقال إن الحالة البدائية لأسمى الكائنات الحية يجب أن تنطوى ، من وجهتى النظر التشريحية والفسيولوجية ، على الخواص الجوهرية للحالة التامة التى يوجد فيها أدنى كائن عضوى ، وهكذا على التتابع « دون إمكان العثور على المثال المضبوط لكل حلقة رئيسية فى المجموعة العضوية المنحطة بمجرد تحليل مختلف مراحل النمو لكل كائن عضوى راق . » ويمكن القول على نحو ما بأن هذه المقارنة تتيح لنا أن نحقق

(1) Von Baer.

فى فرد بعينه مايطرأ على أعضائه ووظائفه من تعقيد مطرد فى الزيادة ، وهو التعقيد الذى تتميز به المجموعة الإجمالية لمختلف مراتب الكائنات الحية . وهكذا نرى أن المقارنة « تلقى ضوءاً ساطعاً على دراسة الظواهر البيولوجية [١] . » لقد ظهر كتاب « ڤون باير » قبل ذلك فى سنة ١٨٢٧ باللغة الألمانية . ولو عرف « كونت » هذا الكتاب لكان من المحتمل جداً أن يشير إليه حسب عادته .

٤ — [تصنيف الكائنات الحية]

إذا أريد فحص الكائنات العضوية فى تتابعها المنتظم الذى يسمح بالمقارنة بينها وجب أولا أن يحدد المرء النظام الذى يجب اتباعه فى ترتيبها . ولكن من جهة أخرى لا بد من معرفة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء حتى يمكن تحديد هذا النظام . وحينئذ يوجد تضامن بين هذين العلمين من جهة ، وبينهما وبين « تصنيف الكائنات الحية » من جهة أخرى . وعلى هذا تكون مشكلة التصنيف جزءاً جوهرياً من علم الحياة العام . فقد يكون الوضع الذى يخصص لكل كائن عضوى فى التصنيف الطبيعى الذى يهدف إليه العلم كافياً بطريقة مباشرة فى تحديد طبيعته التشريحية والفسيولوجية معاً ، وذلك بمقارنته بالكائنات العضوية التى تسبقه أو التى تأتى بعده [٢] . وفيما عدا هذا فكل تصنيف طبيعى لايمكن إلا أن يكون ناقصاً . ولما كنا نألف التصنيفات الصناعية التى تتضمن نوعاً من الكمال المطلق البديهى فإنا نعجب من ألا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى التصنيف الطبيعى . ولكن إذا كان هذا التصنيف علماً حقيقياً وجب الاعتراف بأننا لن نستطيع الوصول فى هذا العلم ، أو فى غيره ، إلا إلى حقائق تقريبية تختلف دقتها قلة وكثرة . إن تنسيق أنواع الكائنات الحية مشكلة مثيلة بتحليل كائن عضوى معين من جهة تركيبه فى حالة الاستقرار أو فى حالة التطور . ولا تتضمن هذه المشكلة سوى حلول تقريبية ، كما هو الشأن فى ذلك التحليل [٣] .

فأولا كيف يجب أن نفهم معنى النوع ؟ لقد انضم « كونت » إلى جانب « كيڤييه »

---

(1) Cours, III, 282; 546. (2) Cours, III, 437. (3) Cours, III, 456—7.

فى الخلاف بين هـذا الأخير وبين « لامارك » ، مع هذا التحفظ ، وهو « أن الآراء فى هذه المسألة الرئيسية لم تصل بعد إلى محل مناسب . » وهناك سببان دفعاه على وجه الخصوص إلى التسليم بثبات الأنواع :

١ — لم يقم دليل كاف على صدق نظرية « لامارك » ؛ لأننا لا نرى فى أى مكان أن البيئة تؤثر فى الـكائنات الحية هذا التأثير غير المحدود الذى ينسبه إليها « لامارك » . حقاً إن التدريب الذى تثيره الظروف الخارجية يميل إلى تعديل التركيب العضوى البدائى داخل حدود خاصة . ولـكن من الأكيد أن كلا من تأثير البيئة واستعداد الـكائن العضوى للتغير محدود جداً .

٢ — ومن جانب آخر إذا جاز لنا الاختيار بين هذين الفرضين فإن مصلحة العلم تنصحنا باستخدام هذه الحرية لتعضيد وجهة نظر « كيڤييه » . فإن ثبات الأنواع كفيل بأن سلسلة الـكائنات العضوية ستتركب دائماً من حلقات يتميز بعضها عن بعض بوضوح وتتخللها فجوات لا يمكن اجتيازها . وهذا « يزيد درجة الـكمال العقلى التى يتضمنها تقرير مراتب هذا التدرج تقريراً نهائياً .[1] » وإذن يحدد « كونت » اختياره هنا بناء على دافع شكلى محض ؛ لأنه شعر شعوراً واضحاً بقوة بحوث « لامارك » وأهميتها . وقد قال « كونت » ، فيما يختص بهذين العالمين اللذين وقف كل منهما يناقض الآخر : « إن مما لا نزاع فيه أن « لامارك » هو « الذى شعر على نحو أشد وضوحاً وعمقاً بالتدرج الحقيقى بين الـكائنات العضوية .[2] »

وأكثر من ذلك بين « كونت » تهافت بعض الاعتراضات التى لا تتجه إلى نظرية « لامارك » . فمن ذلك ما قد يظنه بعضهم من أن فرضه لا يحتوى على سلسلة حيوانية حقيقية ، نظراً لأن الـكائنات العضوية الحيوانية تصبح فى رأيه متحدة فى جوهرها ؛ إذ ترجع الفروق بينها منذ الآن فصاعداً إلى مجموعة الظروف الخارجية التى تؤثر فيها تأثيراً مختلفاً ومتفاوت المدى . ولـكننا إذا فحصنا هذا الفرض عن كثب وجدنا ، على عكس ذلك ، أنه يعرض علينا السلسلة الحيوانية

(1) Cours ,III, 452

(2) Cours ,III, 444.

فى مظهر جديد فقط ، وأن هذا المظهر قد يجعل وجودها أكثر بداهة . لأنه من الممكن فى هذه الحال أن تصبح السلسلة الحيوانية — من الوجهتين الواقعية والمثالية على حد سواء — شبيهة تمام الشبه بنمو أحد أفراد الحيوان فى جميع مراحل حياته ، أو فى الأقل فى مرحلة نموه التى تنتهى بالنضوج . وحينئذ يمكن أن نتصور السلسلة الحيوانية كما لو كانت متصلة الحلقات . « وعلى ذلك يمكن القول بأن التطور التدريجى للكائن العضوى ، الذى لم يكن فى نظرنا إلا فكرة مجردة يسهل استخدامها ، قد تحول إلى قانون طبيعى (١) . »

فلتحقيق الكمال المنطقى للعلم يفضل « كونت » القول بثبات الأنواع ، ما لم يقم دليل مضاد على ذلك . ومع هذا فقد أثار « لامارك » مشكلة من أهم المشاكل . وقد أشار « كونت » إلى هذه الأهمية حين قال : « ما تزال النظرية العقلية الخاصة بالتأثير الضرورى لمختلف البيئات فى مختلف الكائنات العضوية جديرة بأن توضع برمتها على وجه التقريب . ولئن كان هذا النوع من البحوث مهملاً إهمالاً كبيراً فهو من أجمل الموضوعات التى يمكن أن نجدها فى علم الحياة فى حالته الراهنة . » ويضيف إلى ذلك أنه يمكن الحصول من هذا الطريق على النظرية القائلة بأن الأنواع الحية ، بما فيها النوع الإنسانى ، تتجه نحو الكمال (٢) .

٥ — [الفرق بين الوظائف العضوية والوظائف الحيوانية]

لقد كانت الفلسفة التشريحية والفسيولوجية لدى « كونت » متصلة فى طبيعة الأمر بالعلم فى عصره . وهى تتصل بصفة خاصة ببحوث « بيشا » و« بلانقيل » . وهنا يحاول « كونت » أيضاً تحديد المشاكل فى صيغة أشد ما يكون عموماً . فيجب أن يبدأ علم التشريح بدراسة الأنسجة ، لكى يرتقى فيما بعد إلى المركبات من عدة أنسجة ، أى إلى الأعضاء ، وإلى المركبات من عدة أعضاء ، أى إلى الأجهزة . ولكن يجب ألا ينصب التحليل على « النسيج » نفسه ؛ لأن محاولة الانتقال من فكرة « النسيج » إلى فكرة « العنصر » معناه الخروج من الفلسفة العضوية

(1) Cours ,III, 441 -- 2 .

(2) Cours, III, 452—3 .

للدخول فى الفلسفة غير العضوية . فالنسيج فى نظر علم الحياة شبيه بالعنصر فى نظر علم الطبيعة : وقد كانت تلك ، فى الأقل ، نظرية « كونت » فى كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » . وفيما بعد سلم « كونت » فى كتاب « السياسة الوضعية » بأن الخلية هى العنصر التشريحى ، وقد اهتــدى إلى ذلك عن طريق بحوث « شفان »[1] .

فيجب أن يوجد عنصر تشريحى أساسى ، سواء أكان نسيجاً أم خلية ؛ إذ أن وجود عدة عناصر مستقلة بعضها عن بعض فى آن واحد قد يشوه « وحدة العالم العضوى الجديرة بالإعجاب » تشويهاً كبيراً ، ومن ثم قد يشوّه كال علم الحياة . إن الحياة لا تتغير فى جوهرها مطلقاً . فيجب إذن أن يوجد فى مقابل هذا الاعتبار الخاص بالتطور اعتبار آخر خاص بالاستقرار ، بمعنى أنه لابد من وجود أساس مشترك ثابت فى التركيب العضوى المبدئى الذى ينتج تباعاً مختلف العناصر التشريحية الخاصة ، بسبب التغيرات التى يختلف عمقها قلة وكثرة .

وبالمثل لن يتم تنظيم علم وظائف الأعضاء تنظيما تاماً إلا إذا درس الوظائف (أو الوظائف العضوية فى الأقل) فى جميع مراتب الـكائنات الحية ، ابتداء من النبات حتى الإنسان . وقد انتهى « كونت » بسبب فـكرته عن علم وظائف الأعضاء العام إلى الإلحاح فى بيان الظواهر الحيوية المشتركة بين النبات والحيوان ، وهذا شبيه بما سيفعله « كلود برنارد » فيما بعد . فدراسة بعض هذه الظواهر فى النبات أفضل منها فى الحيوان ، والعكس بالعكس . ولـكن كل كائن عضوى ، سواء أكان نباتاً أم حيواناً ، ينطوى دائماً على وظيفتين أساسيتين :

١ — امتصاص المواد الغذائية التى تؤخذ من البيئة (وهى عملية التمثيل التى تنتهى بالتغذية)

٢ — طرد العناصر غير الصالحة للغذاء إلى الخارج .

والنباتات هى الـكائنات العضوية الوحيدة التى تحيا مباشرة على حساب البيئة غير العضوية[2] .

(1) Schwann .

(2) Cours, III, 529—31; Pol. pos., I, 594.

ويرتضى « كونت » ، دون تحفظ ، التفرقة التى قررها « بيشا » بين وظائف الحياة العضوية وبين وظائف الحياة الحيوانية . وقد استنبط منها أولا — بناء على العلاقة المتبادلة بين وجهة النظر الخاصة بالتطور وبين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار — أن للوظائف المختلفة أنسجة مختلفة مقابلة لها . ثم وسع الهوة بين هذين النوعين من الوظائف . ففى حقيقة القول ليست ظواهر الحياة العضوية إلا نوعاً خاصاً من التركيب والانحلال . وهى تشبه الظواهر الكيميائية شبهاً كبيراً ، ويمكن استخدامها كمرحلة انتقال بين العالم غير العضوى وبين عالم الحياة.[1] وعلى عكس ذلك لا تحتوى ظواهر الحياة الحيوانية (كقابلية التأثر والحساسية) على وجه شبه بظواهر العالم غير العضوى . ومن المستطاع تقريباً أن نعتقد أن « كونت » يرى أن الهوة الفاصلة لا توجد بين الظواهر الكيميائية وبين الظواهر الحيوية ؛ بل توجد بين الحياة العضوية والحياة الحيوانية ؛ إذ ترجع الظواهر الأولى إلى بعض الظواهر الطبيعية الكيميائية ، وتنطوى الظواهر الثانية على خصائص مختلفة عن ذلك كل الاختلاف . ومع هذا فلم تكن تلك هى فكرة « كونت » . ولا شك فى أن ظواهر الحياة العضوية إذا فحصت واحدة بعد أخرى (كامتصاص الغذاء ودورته فى الجسم وتصاعد الأبخرة وهلم جرا) بدا بوضوح أنها ظواهر طبيعية كيميائية . أما السبب فى طابعها البيولوجى الذى لا يمكن إرجاعه إلى الظواهر السابقة فيرجع فى الحقيقة إلى استحالة فحص كل ظاهرة منها على حدة : فإذا أردنا فهمها وجب علينا أن نلقى عليها فى أول الأمر نظرة إجمالية ، وأن نستعين بفكرة التضامن العضوى ، وبالاختصار يجب الاستعانة بتلك الفكرة التى يطلق عليها « كلود برنارد » اسم « الفكرة الموجهة » .[2]

ففى دراسة الوظائف العضوية يبدأ الباحث بأحط درجات الكائنات الحية ، أى بأقل النباتات تركيباً ، وهنا يقف على الظواهر فى أبسط صورها . ثم يتتبع تعقيدها المطرد فى الزيادة . أما فيما يمس الوظائف الحيوانية فينبغى ، على عكس ذلك ، أن يبدأ المرء بالإنسان وهو : « الكائن الوحيد الذى يمكن أن يفهم فيه هذا

(1) Cours ,III, 553—6.
(2) Idée directrice.

النوع من الظواهر فهما مباشراً . » فالإنسان من هذه الوجهة الخاصة من النظر هو الوحدة البيولوجية بأسمى معانيها . ومتى كان الأمر بصدد الخصائص الحيوانية وجب علينا أن نبدأ بالإنسان ، وأن نرى كيف تتدهور هذه الخصائص شيئاً فشيئاً لدى الحيوانات الأخرى ، بدلاً من أن نبدأ بالإسفنج، ونتدرج منه إلى البحث عن كيفية نمو هذه الخصائص . فالحياة الحيوانية للانسان تعيننا على فهم حياة الإسفنج . ولكن ليس العكس بصحيح [١] . ولا ينفى هذا أن ظواهر الحياة العضوية أشد الظواهر أهمية نظراً لأنها أشدها عموماً . وتستخدم وظائف الحياة الحيوانية أولا فى سد حاجات الحياة العضوية بأن تكون سبباً فى إكمالها . والإنسان وحده هو الذى يتوقف إشباع حاجاته الجسمية على مقدار صلاته الاجتماعية . على أن ذلك يتطلب أن يبلغ الإنسان درجة عالية فى الحضارة [٢] .

٦ — [هل استطاع علم الحياة التخلص من الآراء الميتافيزيقية]

وليس بعجيب أن يحتفظ علم الحياة بآثار التفكير الميتافيزيقى أكثر مما يحتفظ بها علم الطبيعة وعلم الكيمياء . مثال ذلك الفرض القائل بنشأة الحياة من تلقاء نفسها . إن الفلسفة الوضعية تعترف بأن كل كائن حى ينجم دائماً عن كائن آخر شبيه به . وليست هذه الحقيقة وليدة تفكير منطقى ، ولكنها نتيجة « لاستقراء ضخم »[٣] : « كل شىء حى يأتى من شىء حى — Omne vivum ex vivo »

ومن الضرورى أن تفشل الجهود التى بذلت لتفسير كيف ينشأ النسيج المولد للحياة نفسه بسبب بعض الذرات العضوية (وهذا تلميح إلى بعض النظريات التى نجمت عن فلسفة شيلنج [٤] .) ولن نستطيع أبداً أن نعقد الصلة بين العالم العضوى وبين العالم غير العضوى إلا ببعض القوانين الأساسية الخاصة ببعض الظواهر العامة المشتركة بينهما . إن التأملات الوضعية فى علم التشريح وفى علم وظائف الأعضاء تكوّن نظاماً محكماً . ومن الواجب أن تتحقق داخل هذا النظام أكمل وحدة ممكنة . ومع هذا يجب أن يظل هذا النظام مستقلا دائماً عن مجموعة

---

(1) Cours, III, 380—1
(2) Cours, III, 562—3.
(3) Pol. pos., I, 591.
(4) Schelling.

النظريات غير العضوية .[١] حقاً « إننا نرى أنه لاوجود لمادة حية توجد من تلقاء ذاتها. وليست الحياة خاصة ببعض المواد التى تتركب تركيباً عضوياً خاصاً . وهى لا توجد فى هذه المواد إلا لوقت محدود : فكل كائن عضوى لا تتجدد عناصره الأولية يدب إليه الانحلال . « ولكن عجزنا عن تفسير عدم الاستقرار هنا ليس أقل من عجزنا عن تفسير وجود الحياة فى بعض المواد الخاصة[٢] . »

كذلك نرى أن الوظائف الغذائية فى الأجسام الحية أساس لبقية الوظائف ؛ ولكن ليس من التناقض أن « نحلم » بوجود التفكير والميل إلى الاجتماع لدى الكائنات التى قد تظل مادتها الحية دون تغيير . ومن هذه الوجهة ليس المذهب الروحى أقل قبولا من المذهب المادى ، ما دام الموت لا يبدو نتيجة ضرورية للحياة . وهذه فكرة مشتركة أيضاً بين «ديكارت» و « كونت » .فكلاهما يتصور وجود كائن عضوى لا تتوقف فيه عملية الوظائف من تلقاء ذاتها . ويقول « كونت » : إن نظرية الموت ، وإن كانت تقوم على أساس نظرية الحياة ، إلا أنها تتميز عنها تماماً[٣] .

فإذا تردد علم الحياة حتى الآن فى كثير من الأحيان فى تحديد مشاكله وفى اختيار فروضه ، فذلك يرجع فى أغلب الأمر إلى وجود اتجاهين متضادين تأرجح بينهما فى أثناء القرن الماضى . فمن جانب نرى أن « بورهاف[٤] » ومدرسة علم وظائف الأعضاء التى ترتبط إلى حد كبير أو قليل بـ « ديكارت » كانا يبحثان عن تفسير ميكانيكى للظواهر الحيوية ، وكانا يميلان إلى إرجاع علم الحياة إلى علم الطبيعة وعلم الكيمياء . ومن جانب آخر كان كل من «ستاهل[٥]» فى ألمانيا ، والمدرسة الحيوية فى « مونبلييه » بفرنسا ، يستشهد بالمبادىء الميتافيزيقية وبالفروض التى لا يمكن التحقق من صدقها . ولما كان علم الحياة نهباً موزعاً بين هذين الطرفين المتباعدين لم يكن ينجو من « عسف » العلوم غير العضوية إلا لكى يثقل حمله ، فى غير جدوى ، ببعض الأفكار التى لا تمت إلى العلم

(1) Pol. pos. , I, 587. (2) Pol. pos I, 587 ; Cours, III, 419-20.
(3) Pol. pos. I, 589. (4) Boer Haave. (5) Stahl.

بصلة ما [١] . ولم ينته هذا العلم إلى حالة التوازن إلا فى نهاية القرن الثامن عشر على يد كل من « هالر [٢] » و « جال » و « بيشا » ، فأصبح ذا منهج خاص به ، ودخل أخيراً فى مرحلته الوضعية .

فهو يجاور العلم غير العضوى باعتبار أحط مراتبه (أى باعتبار الظواهر الطبيعية الكيميائية للحياة النباتية) . وهو يمس العلم النهائى أو علم الاجتماع باعتبار أسمى مراتبه (أى باعتبار الوظائف العقلية) . ولكن ما أبعده عن أن يكون وثيق الاتصال بكل من هذين العلمين . ففى اللحظة التى ينتقل فيها المرء من العالم غير العضوى إلى عالم الكائنات الحية « يزداد تعقيد الظواهر الحقيقية » زيادة مفاجئة تبعاً لوجهة نظر الفلسفة الوضعية . فالانتقال هنا شديد الظهور . ولكن لا ينفصل مجال علم الحياة بمثل هذا الوضوح عن مجال علم الاجتماع . لأنه لا يمكن تحليل الوظائف الحيوية السامية ، أى الوظائف العقلية ، لدى الإنسان فى الأقل ، بناء على دراسة الفرد ؛ بل بناء على دراسة النوع فقط . وحينئذ يجب التسليم بوجود نوع من التداخل بين هذين العلمين مع الإبقاء على التفرقة بينهما . وما كان من المستطاع ، دون شك ، أن ينشأ علم الاجتماع ما لم يكن علم الحياة قد تقدم تقدماً حاسماً . ولكن من جهة أخرى متى تمت نشأة علم الاجتماع فإنه هو وحده الذى يكمل الدراسة الوضعية لأسمى الوظائف الحيوية .

ومن الأكيد أن علم الحياة لم يكن أقل تطوراً من علم الحياة فى الستين سنة الأخيرة ، وأن الحالة التى نراه عليها الآن تختلف اختلافاً شديداً عن تلك التى عرفها « كونت » .فقد نما هذا العلم ، وتميزت فروعه بعضها عن بعض أكثر مما كان يستطيع « كونت » التنبؤ به . ومع هذا فقد أدرك « كونت » بعض مبادئه بقوة تبلغ حد الغرابة . فقد كوّن لنفسه فكرة دقيقة عما عسى أن يكون عليه علم الحياة العام وعلم وظائف الأعضاء وعلم التشريح بالنسبة إلى جميع الكائنات الحية على حد سواء . وقد اعترف بخصوبة طريقة المقارنة ، كما أشار بنظرة عبقرية إلى وجه الشبه بين هذه الطريقة وبين طريقة التحليل فى الرياضة . وأخيراً فعلى الرغم من أنه لم يرتض فرض التطور ، فقد أدرك أهمية إنتاج « لامارك » .

---

(1) Cours, VI, 766 — 68.

(2) Haller.

الفصل الخامس

علم النفس

ليس لعلم النفس مكان فى تصنيف العلوم الأساسية . ففى هذا التصنيف يأتى علم الاجتماع بعد علم الحياة مباشرة . وقد اعتمد بعضهم على هذا الأمر لكى يأخذ على « كونت » أنه أهمل طائفة من أهم الظواهر . وقد كان هذا مصدراً لنقد خطير وُجّه إلى مذهبه على وجه العموم وهو : ما الرأى فى فلسفة تهمل عمداً جانباً من الظواهر الحقيقية ، أى الجانب المهم منها فى رأى كثير من الفلاسفة ، وهو عالم الشعور والطبيعة الروحية لدى الإنسان ؟

إن هذا الاعتراض الذى حدّد على هذا النحو ينطوى على عدد كبير من ضروب الخلط بين الألفاظ والمعانى . فما المراد بعلم النفس ؟ إذا كان هذا التعبير يدل على « علم النفس الذى يصل إليه الإنسان بطريقة التأمل الباطنى » وجب الاعتراف بأن « كونت » لا يسلم بإمكان وجود مثل هذا العلم . ولكن سيتجه الاعتراض أيضاً إلى أكثر علماء النفس فى عصرنا ؛ لأنهم لا يسلمون ، أكثر من « كونت » ، بإمكان هذا العلم . وقد بذلوا جهدهم لإنشاء علم الظواهر النفسية بطريقة أخرى غير طريقة التأمل الباطنى البحت . فهل يُعرّف علم النفس بأنه « العلم الذى يبحث فى قوانين الظواهر الحسية والعقلية والخلقية لدى الإنسان والحيوان ؟ » وإذن فليس بصحيح أنه لا وجود لعلم النفس لدى « كونت » ؛ إذ أنه يرى ، على العكس من ذلك ، أن بعض العلماء المعاصرين له قد أنشأوا علم النفس الوضعى منذ فترة وجيزة ، وهم العلماء الذين يرتضى منهجهم . وإذا لم يستخدم « كونت » تعبير « علم النفس » فذلك يرجع فى نهاية الأمر إلى أنه أراد أن يتجنب نوعاً من الغموض . إذ يمكن القول على نحو ما بأن هذا المصطلح كان ملكا فى هذه اللحظة لمدرسة الموفقين بين المذاهب الفلسفية .

وكان المنهج النفسى [السيكولوجى] يدل حينئذ فى نظر جميع الناس على منهج « جوفروا »(١) . وكان « علم النفس » [السيكولوجيا] هو العلم الذى أسسه « كوزان »(٢) على تحليل الشعور الذاتى . ولم يرد « كونت » ، الذى كان يحارب هؤلاء الفلاسفة ، أن يطلق هذا الاسم نفسه على نظريته الخاصة بالظواهر النفسية ، تلك النظرية التى تختلف عن نظريتهم . وهذا الحذر نفسه هو الذى انتهى بأن أصبح غير مفهوم فى الوقت الحاضر الذى لا تدل فيه كلمة « السيكولوجيا » على نظرية التوفيق بين المذاهب فقط ؛ بل تدل على كل نظرية خاصة بالظواهر العقلية ، أيا كانت هذه النظرية .

١ — [نقد المدارس السيكولوجية الميتافيزيقية]

لقد وجد « كونت » أمامه ثلاث مدارس « سيكولوجية » حاربها جميعاً لأسباب منهجية ومذهبية . وقد ترك لها مهمة دحض بعضها بعضاً ، واقتصر على مهاجمة النقط المشتركة بينها(٣) .

وهذه المدارس الثلاث هى :

١ — مدرسة أتباع نظرية المعانى « Idéologues » ومعهم « كوندياك » الذى أخذوا عنه .

٢ — مدرسة الموفقين بين المذاهب الفلسفية « Eclèctiques » .

٣ — وأخيراً مدرسة الأسكتلانديين .

وأحياناً يطلق « كونت » أيضاً اسم المدرسة الألمانية على الموفقين بين المذاهب، لكى يبين التضاد بينهم وبين أتباع نظرية المعاني وهم المدرسة الفرنسية ، أو بينهم وبين المدرسة الأسكتلاندية ، وهى أولى هذه المدارس من الوجهة التاريخية . ويتحدث « كونت » دائماً عن الأسكتلانديين بشىء من المودة ؛ إذ لا ينسى أنه

---

(1) Jouffroy. (2) Cousin.

(3) Correspondance de Comte et de J. S. Mill, p 162 (27 février 1843) ; p. 365 (21 octobre 1844).

مدين لهم بجانب من تربيته الفلسفية . كذلك يقدّر إخلاص «دستوت دى تراسى»[1] أحد أتباع نظرية المعانى ، وقدرته المنطقية . ولكن هؤلاء الأسكتلانديين ميتافيزيقيون فى نهاية الأمر ، وهم فى ذلك تماماً كالموفقين بين المذاهب الذين يحكم عليهم « كونت » حكما صارماً . وهو يطلق اسم « الميتافيزيقين » على جميع هؤلاء الذين يدرسون الظواهر (والمراد بها هنا الظواهر النفسية) عن طريق منهج مجرد من الصبغة اللاهوتية ، وإن لم يكن قد وصل بعد إلى المرحلة الوضعية . وبهذا المعنى يكون « لوك »[2] متيافيزيقياً ، وكذا الأمر فيما يخص « كوندياك » وخلفاءه الآخرين فى القرن الثامن عشر ، مع استثناء « هيوم »[3] وحده .

وقد ألح « كونت » فى السخرية من طريقة الملاحظة الداخلية التى يستخدمها «علماء النفس» . ويمكن تفسير عنف لهجته ، فى جانب منه على الأقل ، بالسخط الذى كانت توحيه إليه « شعوذة » كوزان . فهذا « السفسطائى الشهير » — الذى يعترف له « كونت » ببعض صفات الخطيب ، وبملامحه الوجدانية على وجه الخصوص — يؤثر أسوأ تأثير فى العقول ، بناء على رأى « كونت[4] » . فهو يحيد بها عن الطريق الوضعى الذى كادت تسلكه ، لكى يرجع بها إلى الجدل الميتافيزيقى أو إلى الخطابة الجوفاء الطنانة . وأدهى من ذلك وأمر كان علم النفس لديه يزعم أنه يسلك منهجاً علمياً ! أى نفس المنهج الذى نجح نجاحاً كبيراً فى العلوم الطبيعية ؛ إذ يخيل إلى هذا العلم أنه يستخدم الملاحظة الداخلية ، كما يستخدم علم الطبيعة الملاحظة الخارجية . ولكن ما هذه الملاحظة الداخلية ؟ وكيف يستطيع نفس العضو أن يفكر وأن يلاحظ فى آن واحد أنه يفكر ؟ إنا نتصور أن الإنسان يلاحظ نفسه متى كان الأمر بصدد الانفعالات التى تحركه . وليس هناك أى سبب تشريحى يحول دون ذلك ؛ لأن الأعضاء التى تكون مسرحاً للانفعالات تتميز عن تلك التى تقوم بوظيفة الملاحظة . أما فيما يتعلق بملاحظة الظواهر العقلية بنفس الطريقة فذلك أمر تبدو استحالته بوضوح . وكيف يمكن أن تتم الملاحظة

---

(1) Destutt de Tracy.
(2) Locke.
(3) Hume.
(4) Pol. pos., IV, Appendice, P. 218

إذا كان العضو الذى يلاحَظ فى هذه الحال ليس سوى العضو الذى يلاحِظ[1] ؟

ولا يتجه هذا الاعتراض إلى « الموفقين بين المذاهب » فحسب ؛ بل يتجه كذلك إلى الأسكتلانديين وإلى أتباع نظرية المعانى . ونجد هذا الاعتراض معروضاً فى خطاب أرسله « كونت » إلى « ڤالا » فى ٢٤ سبتمبر سنة ١٨١٩ ، أى فى الوقت الذى ربما كان لايعرف فيه « كوزان » . فهو يقول : « بأى شىء يستطيع الإنسان أن يلاحظ العقل نفسه وعملياته ونموه ؟ ليس من الممكن أن يقسم المرء عقله ، أى مخه ، إلى جزئين يعمل أحدهما ؛ فى حين يلاحظ الجزء الآخر ما يعمل الأول ، ولكى يرى الطريقة التى يسلكها فى هذا العمل . إن الملاحظات المزعومة التى توجه إلى العقل الإنسانى ، الذى ينظر إليه فى حد ذاته وبطريقة منطقية ، ليست إلا مجرد أوهام . إن كل ما يطلق عليه الإنسان اسم : « المنطق » و « الميتافيزيقا » و « مذهب المعانى » ليس إلا وهماً وخيالا ، إن لم يكن سخفاً[2] . »

وهذا النص الذى يمكن أن نضيف إليه نصوصاً أخرى كثيرة شبيهة به يتيح لنا تصحيح تأويل خاطىء لفكرة « كونت » ، وإن كان هذا التأويل شائعاً . فهو لا ينكر أن الشعور يطلعنا على وجود الظواهر النفسية ؛ بل يعترف اعترافاً صريحاً بهذا الأمر . أما الشىء الذى يراه مستحيلا فهو أن يدرس المرء النشاط الفكرى بطريقة التأمل ، وأن يكشف عن « القوانين العقلية » بطريقة الملاحظة الداخلية . ونقول بالاختصار إن أمثال بحوث « كوندياك » وأتباع نظرية المعانى ، و« رد »[3] وهلم جراً هى تلك البحوث التى يقضى « كونت » بفساد المبدأ الذى تعتمد عليه . فالأمر هنا بصدد نظرية المعرفة ، لا بصدد ما يطلق عليه الآن اسم علم النفس بمعنى الكلمة .

فإذا أريد دراسة الظواهر النفسية عامة ، بدلا من البحث بصفة خاصة عن القوانين العقلية ، أصبحت الملاحظة الداخلية ممكنة فى عدد خاص من الحالات . ولكنها لن تقود إلى الهدف الذى يراد الوصول إليه . وهى تحول دون استخدام

(1) Cours, III, 614—17. (2) Lettres à Valat, p. 89—91. (3) Raid.

طريقة المقارنة ، تلك الطريقة المنتجة الضرورية إلى أكبر حد في مجال علم الحياة بأسره . وهى لا تدرس سوى الإنسان ؛ بل لا تدرس سوى الإنسان البالغ السليم . وما قولها فى الطفل والمجنون والحيوان (١) ؟ أستذهب ، على غرار « ديكارت » إلى حد إنكار وجود حياة نفسية لدى الحيوان ؟ ومع هذا فلا يمكن دراسة هذه الحياة عن طريق الملاحظة الداخلية . وإذن تجب الالتجاء إلى طريقة أخرى .

وفى حقيقة القول ليس هناك سوى طريقتين مناسبتين للعلم الذى يدرس هذه الظواهر . فإما أن يحدد المرء ، على أتم نحو ممكن من الدقة ، مختلف الشروط العضوية التى تتوقف عليها هذه الظواهر . وهذا هو موضوع العلم الذى يطلق عليه « كونت » اسم علم وظائف الملكات العقلية (٢) . وإما أن يلاحظ ، بطريقة مباشرة نتائج النشاط العقلى والخلقى . وفى هذه الحال تكون هذه الدراسة خاصة بعلم الاجتماع . ولكن إذا استعان المرء بالطريقة «السيكولوجية» المزعومة فأهمل اعتبار « الفاعل » أى العضو ، واعتبار « الفعل » أى نتاج الملكات الإنسانية فماذا عسى أن يبقى ، « إن لم تكن مماحكة لفظية لا معنى لها » يستعاض فيها عن الظواهر الحقيقية ببعض الكائنات اللفظية . وإذن فها هى ذى الدراسة الخاصة بأكثر الوظائف عسراً وتعقيداً ، وقد أصبحت معلقة فى الفضاء لا تعتمد على شىء البتة ، ولا ترتكز على أى سند من العلوم الأقل تركيباً والأكثر كمالا « تلك العلوم التى يزعم بعضهم ، على خلاف ذلك ، أنه يخضعها إخضاعاً تاماً لسيطرة تلك الدراسة » .

وليس أشد من هذه الفكرة تضاداً مع النظام الطبيعى العام الذى نرى فيه دائماً أن أشد الظواهر تعقيداً وأكثرها شرفاً تتوقف باعتبار شروط وجودها على أقل الظواهر تركيباً وأكثرها انحطاطاً . فكما أن الظواهر الحيوية تتوقف على الظواهر غير العضوية ؛ كذلك فى علم الحياة تتوقف ظواهر الحياة الحيوانية على ظواهر الحياة العضوية — كما تتوقف الظواهر العقلية والخلقية على الوظائف الحيوية الأخرى . فإلى جانب قوانينها الخاصة تخضع هذه الظواهر أيضاً لقوانين جميع أنواع الظواهر التى تتوقف عليها . وهل

---

(1) Cours ,III; 614—16. (2) La physiologie phrénologique.

يمكن دراستها كما لو كانت جميع هذه القوانين غير موجودة ؟ إن للمتيافيزيقى الحرية فى أن يفعل كذلك . ولكن العالم الذى يلتزم المنهج الوضعى لابد أن يسلك مسلكا مختلفاً تمام الاختلاف .

ومن الضرورى أن يفضى المنهج المعيب إلى نتائج فاسدة . وقد اتفق أصحاب نظرية المعانى وعلماء النفس ، بالرغم من اختلاف مذاهبهم ، على أن يجعلوا مكان الصدارة للوظائف العقلية ، وعلى أن يضعوا الوظائف الوجدانية فى مكان قصى . فأصبح العقل الموضوع الوحيد على وجه التقريب لتأملاتهم . فلننظر إلى عناوين الكتب الكبرى منذ « لوك » : « رسالة فى العقل الإنسانى (١) » ، « مبادىء المعرفة (٢) » ، « أصل معانينا (٣) » ، « رسالة فى الإحساسات (٤) » ، « نظرية المعانى (٥) » وهلم جرا . وفى مقابل ذلك تركت القوى الوجدانية فى الظلام . وكان المسلك المضاد أولى بأن يتبع . فالتجربة تبين لنا أن العواطف والأهواء والميول تؤدى وظيفة أهم من ذلك بكثير فى حياة الحيوان والإنسان نفسه : فبدلا من أن تكون هذه الأمور نتيجة للذكاء نرى أن قوتها الدافعة « الفطرية المستقلة » ضرورية فى اليقظة الأولى لمختلف الوظائف العقلية ، وبالتالى فى نمو هذه الوظائف . ويقول كونت : « لقد صور بعضهم الإنسان ، ضد كل ما تقضى به البداهة ، بأنه كائن مفكر فى جوهره ، وأنه يستخدم دائماً دون أن يدرى ضروباً عديدة من التفكير النفعى ، وأنه يكاد يكون خلواً من كل طابع تلقائى ، حتى منذ طفولته الغضة الأولى (٦) . »

ولو درست الوظائف النفسية لدى الحيوان فى نفس الوقت الذى درست فيه لدى الإنسان لما استمرت هذه الفكرة الخاطئة زمناً طويلا . ولكن الفلاسفة استعانوا على عكس ذلك بأفكار متيافيزيقية ولاهوتية مبيتة لكى يبقوا على هذه الفكرة الخاطئة . وقد وجب أن يقرر علم الوظائف العقلية فروقا فى الطبيعة بين

---

(1) Essai sur L'entendement humain.

(2) Les Principes de la connaissance.

(3) De l'Origine de nos idées.

(4) Traité des sensations.

(5) Idéologie.

(6) Cours, III, 618—19.

الإنسان والحيوان لافى الدرجة فحسب . كذلك وجب — تبعاً لضرورة ثانية متصلة بالضرورة الأولى — أن تعد النفس خالدة . ثم وجب أن ينطوى «الشعور الذاتي» على الخصائص الميتافيزيقية الآتية وهى : الوحدة وعدم التركيب والبقاء على حال واحدة . إن التفكير أكبر مميز للانسان عن الحيوان . وإذن فقد استعار هؤلاء من التفكير الخصائص التى نسبوها إلى النفس أو إلى « الشعور الذاتى » .

ولكن « الشعور الذاتى » ليس فى الواقع الوحدة المطلقة التى يتحدث عنها علماء النفس من أنصار التوفيق بين المذاهب . فهو إحساس الكائن الحى الراقى فى كل لحظة بضروب « التجاوب » و « التضامن » التى تحدث فى الكائن العضوى . وهو التعبير الشموزى عما يطلق عليه اليوم اسم « الحساسية » . وهو نتيجة غير مباشرة لمجموعة كبيرة من الإحساسات والعواطف التى لا يمكن إدراكها فى الحالة الطبيعية[1] ، بدلا من أن يكون موضوعاً لإدراك مباشر كما زعم « كوزان » . والظواهر المرضية (كأمراض الشخصية وازدواج الشعور والجنون وهلم جرًّا) هى التى تجذب بصفة خاصة انتباه العالم إلى هذه الظاهرة شديدة التعقيد . هذا إلى أنه من المستحيل أن ننظر إلى الشعور الذاتى كما لو كان خاصاً بالإنسان وحده . فكل الأسباب تدعو إلى اعتقاد أنه يوجد أيضاً لدى الكائنات الراقية الأخرى . ومهما يكن من شئ فلا مجال إلى إنشاء نظرية ميتافيزيقية على أساس هذا الشعور المعقد والمتقلب إلى حد كبير . وهنا يتحدث « كونت » كخلف لكل من « هيوم » و « كابانيس » . ويظهر مخالفته لنظرية « كوزان » على نحو أتم ما يكون وضوحاً . فهذا الأخير يستنبط الفلسفة بأسرها من تحليل « الشعور الذاتى » . أما « كونت » فلا يستنبط منه شيئاً .

ومع هذا فهو لا يقف عند حد بيان تفوّق المنهج الوضعى فى هذه المسألة على المنهج المعنوى أو الميتافيزيقى . إذ ما فائدة ذلك ؟ إن تقدم العلم سيشهد فى نهاية الأمر بفساد المناهج البالية التى أصبحت عقيمة . وقد انتقل الميتافيزيقيون من مرحلة « السيطرة » إلى مرحلة الاحتجاج[2] ، ومتى تطرق المنهج الوضعى إلى

(1) Cours, III, 601—2 ; 621—22.

(2) Cours, III, 611.

طائفة من الظواهر كتبت له السيطرة ، إن عاجلا وإن آجلا ، دون استثناء أى حالة خاصة .

٢ — [عرض آراء كابانيس وجال ونقدها]

إن علم النفس لدى « كونت » يتصل بكل من علم النفس لدى « كابانيس » و « جال » .ومع هذا فإنه لا يختلط به . وقد أثنى على «كابانيس » لأنه كان أحد الأوائل الذين كوّنوا لأنفسهم فكرة علمية عن الظواهر العقلية والخلقية[1] . فقد وضع « كابانيس» نصب عينيه أن يبين أن الظواهر العديدة المختلفة التى تحدث فى الكائن الحى الحساس يؤثر ويتأثر بعضها ببعض دون انقطاع . ولا تشذ الظواهر النفسية عن هذا القانون . فهى تخضع فى كل لحظة ، عن طريق الجهاز العصبى ، لتأثير حالة الجسم بأسره ، كما يخضع هو لتأثيرها . وقد أورد «كابانيس » عدداً كبيراً من الأدلة التى استعارها من تأثير الجنس والسن والمزاج والمرض وهلم جرا . هذا إلى أن العلاقة بين الظواهر النفسية وبين المخ مثيلة تماماً بالعلاقة التى توجد بين أى وظيفة وبين عضوها ، كالعلاقة التى توجه مثلا بين الهضم وبين المعدة . ويرى « كابانيس » أن الباحث الذى يرفض تفسير الوظائف الحسية والعقلية عن طريق مبدأ خاص لا يوصف بأنه مادى . فنحن نجهل الأسباب الأولى دائماً . وفى هذا الموطن أو فى غيره من المواطن يقف العالم عند حد ملاحظة الظواهر والبحث عن قوانينها . ومن ناحية أخرى لو زعم علم النفس أنه يبدأ بتحليل « الشعور الذاتى » لأغفل عدداً كبيراً من الظواهر التى لا يوقفنا عليها الشعور ، والتى تعد ظواهر نفسية على الرغم من ذلك . وتلك ملاحظة مليئة بالنتائج ، وقد استأنفها « مين دى بران »[2] فيما بعد ، واستنبط منها علماء النفس فى أيامنا هذه أكثر النتائج توفيقا .

لقد تصور « كابانيس » الظواهر النفسية بطريقة وضعية ، ولكنه لم يحاول إنشاء علم خاص بها . ويرى « كونت » أن « جال » هو المؤسس الحقيقى لعلم

---

(1) Lettres à Valat, p. 134 (8 Septembre 1824)

(2) Maine de Biran

النفس الوضعى . ومهما تكن قيمة تحديد الملكات العقلية لدى « جال » — ذلك التحديد الذى يعتقد « كونت » أنه لا يصمد طويلا — فالفضل يرجع إلى «جال» فى الأقل من جهة أنه حدد المشاكل على النحو الذى كان يجب أن تحدد عليه ، وأنه عرض حلا دقيقاً لها. هذا إلى أن «جال» لم يقتصر على تحديد مختلف الملكات بعدد من المراكز المختلفة فى المخ . فقدمهد لنظريته الخاصة بنقد ممتاز وجهه إلى علم النفس الذى كان يسلم به الناس عامة فى القرن الثامن عشر .

فلكى يهاجم «جال» كلا من « كوندياك »و« هلفتيوس[١] » وأتباع نظرية المعانى اعتمد على التجربة ، أى على علم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض العقلية ، كما اعتمد أيضاً على ملاحظة الحيوانات . وفى الواقع يولد كل فرد مزوداً بالميول والاستعدادات والملكات الفطرية . وليست المساواة الطبيعية المزعومة بين جميع الناس إلا فكرة مجردة تقوم على أساس فاسد ، نظراً لأنه من الممكن أن تختلف ميولهم وصفاتهم اختلافاً كبيراً . ولا يمكن تعضيد الفكرة الغريبة التى قال بها « هلفتيوس » والتى تنسب عدم المساواة بين الناس من الوجهتين الخلقية والعقلية إلى التأثير العظيم الذى تباشره التربية وظروف البيئة . فنحن لا نصنع ، حسبما نريد ، عقولا صحيحة أو نفوساً مستقيمة . إن اختلاف الأعضاء يفضى إلى اختلاف الوظائف . وإذن يرجع الفارق بين الإنسان والحيوان ، أو الفارق بين أفراد الإنسان، إلى بعض الفروق التشريحية والفسيولوجية . وهكذا فإن الأمور الواقعية هى التى تدحض المذهب الحسى المطلق لدى « كوندياك » . وفيما عدا ذلك يرجع السبب فى عدم تقدم علم النفس إلى أن التفرقة بين الملكات النفسية (كالذاكرة ، والتخيل والحكم الخ) قد قررت على أساس التعسف ، وبناء على وجهة نظر متيافيزيقية ومنطقية لا تعبر عن الطابع الخاص الحقيقى للوظائف .

وقد وضع « جال » المبدأ الآتى على أنه نتيجة نهائية للتجربة وقاعدة أساسية لنظريته فى وظائف المخ[٢] وهو : إن الاستعدادات والملكات النفسية والعقلية

(1) Helvétius .

(2) Cours,III, 631-2- Gall. Anatomie et physiologie du système nerveux. Paris, 1810 ,II, 6—7 .

فطرية ، ويتوقف ظهورها على التركيب المضوى ، ويجب ألا نرى فى هذا المبدأ عودة إلى نظرية المعانى الفطرية ؛ إذ ينكر «جال» العودة إلى هذه النظرية كما كان يفهمها «ديكارت» و «ليبنز» . وليس الأمر خاصاً هنا «بالمعانى» أو « المبادىء » الفطرية ؛ بل هو خاص فقط بالاستعدادات أو الميول أو «الملكات » : مثال ذلك ملكة الحب ، وعاطفة العدل والظلم ، والطموح ، وملكة تحصيل اللغات ، وملكة المقارنة بين عدة أحكام أو أفكار واستنباط النتائج منها وهلم جرا . وقد قال « جال » : « إنا نقف عند حد الملاحظة ، ولا نفحص الملكات النفسية إلا بالقدر الذى تصبح فيه ظواهر بالنسبة إلينا عن طريق الأعضاء المادية . ونحن لا ننكر أو نؤكد شيئاً ما إلا إذا أمكن الحكم عليه بالتجربة . »

ويوافق « كونت » على ذلك كله . وهو يستهجن ، على غرار « جال » « الأحلام الصبيانية » لدى « كوندياك » وأتباعه فيما يتعلق بالإحساس الذى يتحول [1] . ويسلم مثله بوجود وظائف نفسية خاصة مقابلة للأعضاء المصبية الخاصة . ولكنه لا يستعير منه سوى مبدئه ؛ وهو يوجه اعتراضات قوية إلى علم النفس لدى « جال » . ولا ريب فى أن أحداً من معاصرى « جال » ما كان يستطيع أن يفعل أفضل مما فعل ، وأن مجهوده لجدير بالإعجاب . ولكن إذا لم يستطع « جال » تلافى هذه الأخطاء فهذا لا يحول دون أن تكون أخطاء .

لقد أخطأ « جال » أولا عند ما فصل المخ أكثر مما ينبغى عن الجهاز المصبى ؛ إذ أنه فى الواقع امتداد لهذا الجهاز ، كما يدل على ذلك علم التشريح المقارن [1] . وكان « جال » يرى أن أجهزة الحياة الآلية والحركة الإرادية والحواس متميزة بعضها عن بعض تماما . ولم يدرك فى المخ سوى الأعضاء المصبية التى تمد ، لدى أكمل الحيوانات فى الأقل ، أعضاء خاصة بالشعور ، وبالعمليات الغريزية وبميول وملكات العقل والنفس . وقد عارض « كونت » هذه النظرية بالظواهر التى جمعها « كابانيس » ، وبالتضامن بين جميع عناصر الكائن الحى . فليس من

(1) Cours, III, 626 — 7 . (2) Cours, III, 666 — 8 .

المـكن فصل المخ عن بقية الجهاز العصبي ، ولا فصل الجهاز العصبي عن بقية الـكائن العضوى .

أضف إلى هذا أن « جال » قد قدّر عدد الملـكات تقديراً تعسفياً . فقد قرر أنها سبع وعشرون ملـكة . وقد زادهـا « سبيرزهيم »[1] إلى خمس وثلاثين ملـكة . وجعلها آخرون أكثر من ذلك عدداً . وسرعان ما ابتكر كل باحث فى الملـكات العقلية إحدى الملـكات والعضو الخاص بها ، متى بدا له أن الفرصـة سانحة ، وذلك على نحو من اليسر الشبيه بما كان يجده أصحاب نظرية المعانى وعلماء النفس من يسر فى ابتكار جواهر الأشياء[2] . وتكاد تكون جميع هذه الابتكارات غير موفقة دائماً . وهكذا قرر بعضهم وجود « استعداد رياضى » فطرى . فلماذا لا يقررون أيضاً وجود استعداد كيميائى وتشريحى وهلم جرا ؟ إنهم يقولون : إن هذا الاستعداد الرياضى يعبر عن نفسـه بسهولة إجراء العمليات الحسابية ! ولـكن التفكير الرياضى ليس استعداداً خاصاً قائماً بذاته ؛ بل ينطوى على جميع الأساليب المختلفة التى يستطيع العقل الإنسانى إظهارها عن طريق مختلف ضروب التركيب بين الملـكات الأولية حقيقة . مثال ذلك أن أحد كبار المهندسين يمتاز خاصة بابتكاراته التى تدل على حدة الذهن ، كما يمتاز هندسى آخر بتصنيفاته الهامة وبعيدة المدى ، كما يمتاز هندسى ثالث بعبقريته فى التعبير وفى ابتكار الرموز الرياضية وهكذا دواليك . وعلى هذا الاعتبار لو أجاد المرء وصف تفكير كبار العلماء وكبار الفنانين لعاد هذا الوصف على علم النفس بنفع لا حد له .

وبالإجمال يرى « كونت » أن « التحليل الأساسى للملـكات العقلية » يجب أن يُستأنف من جديد . ولن يحتفظ « كونت » من تأثير « جال » إلا « بالقوة الدافعة » . ومن الواجب إهمال معظم التحديدات العصبية التى اعتقد « جال » أنه قد قررها . لقد كان « جال » محقاً فى البحث عنها ؛ لأنه كان يرشدنا على هذا النحو إلى الطريق الذى يجب أن يسلـكه العلم . إن أحد الفروض الوضعية ، ولو كان خاطئاً ، يعود بالنفع دائماً على العلم فى مراحله الأولى . ولـكن لا تتمخض

---

(1) Spurzheim

(2) Cours, III, 654—5.

نظرية « جال » إلا عن مبدئين لا يمكن الطعن فيهما بعد الآن وهما :

١ — فطرّية مختلف الاستعدادات الأساسية ، سواء أكانت وجدانية أم عقلية .

٢ — تعدُّد الملكات المتميزة والمستقلة بعضها عن بعض ، « على الرغم من أن الأفعال الواقعية تتطلب عادةً مساهمة هذه الملكات على نحو ممقد إلى حد كبير أو قليل » .

وفيا عدا ذلك نرى أن هذين المبدأين وجهان مرتبطان ومتضامنان لفكرة واحدة بعينها ، وهى تلك الفكرة التى تتفق مع ما فكر فيه « الحكم السليم » دائماً بصدد الطبيعة الإنسانية . وهى مطابقة لتقسيم المخ من وجهة النظر التشريحية إلى عدد خاص من الأعضاء الجزئية التى يقوم كل منها بذاته ، والتى يتضامن بعضها مع بعض فى الوقت نفسه . فموضوع « علم وظائف الأعضاء للملكات العقلية » ينحصر فى تقرير تفاصيل هذا التطابق وفى البرهنة عليه .

٣ — [تطور فكرة كونت عن علم النفس بعد تأسيس علم الاجتماع]

لقد استأنف « كونت » المحاولة التى فشل فيها « جال » ، ولكن نظريته مرت بمرحلتين متتابعتين . وقد وجه هو نفسه الأنظار إلى أهمية هذا التحول وأسبابه .

فعندما كان يكتب المجلد الثالث من كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » فى سنة ١٨٣٧ كان لا يتبع الفكرة العامة لدى « جال » عن كثب فحسب ؛ بل كان يتبعه أيضاً فى فروضه الخاصة بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء . وفى ذلك الحين كان يرى «أن النظرية التى استنبطها «جال» من المنهج تعبر بأمانة جديرة بالإعجاب عن الطبيعة الخلقية والعقلية لدى الإنسان والحيوان . » وكان يرتضي تقسيم الملكات إلى ملكات وجدانية وملكات عقلية ، على أساس أن أعضاء الملكات الأولى تحتل المنطقتين الوسطى والخلفية من المخ ، وأن أعضاء الملكات الثانية تحتل المنطقة الأمامية فقط ، أى ربع الجمجمة أو سدسها . « وفى ذلك مايقرر رأساً

وعلى أساس علمى ، تفوق الملكات الوجدانية . » كما أنه سلم أيضاً بتقسيم هذه الملكات الأخيرة إلى ميول وعواطف ، وبتقسيم الملكات العقلية إلى ملكات إدراكية « Facultés perceptives » وملكات تفكيرية « Facultés réflexives » .

وفى هذا الحين كانت اعتراضاته تتجه بصفة خاصة ضد الغلو فى زيادة عدد الملكات ، وإلى نقص تشريح المخ الذى كان يصحب التفرقة بين هذه الملكات كثيرة العدد . وكان يرى أنه يحق لعلماء التشريح أن يحتجوا ضد أساليب الباحثين فى تحديد الملكات العقلية . لأن هؤلاء إذا زعموا أن هناك وظيفة قائمة بذاتها استنبطوا من هذا الوجود المزعوم أن هناك عضواً مقابلا لها فى المخ . ولكن ليس من المستطاع أن ينشأ علم التشريح على مثل هذه الآراء السابقة للبحث . ولما كان الهدف الذى ترمى إليه كل نظرية بيولوجية ينحصر فى تقرير نوع من الانسجام التام بين التحليل التشريحى وبين التحليل الفسيولوجى فإن ذلك يقتضى بالبداهة ألا يكون كل من هذين التحليلين نسخة مأخوذة من الآخر ، وأن يقوم الباحث بكل تحليل على حدة . وإذن يجب استئناف تحليل الجهاز العصبى عن طريق سلسلة من البحوث التشريحية المباشرة ، مع غض النظر مؤقتاً عن كل فكرة خاصة بالوظائف ، أو فى الأقل مع استخدام هذه الفكرة فقط على اعتبار أنها وسيلة مساعدة على البحث التشريحى (1) .

ولكن فى سنة ١٨٥١ يختلف موقف « كونت » فى المجلد الأول من كتاب « السياسة الوضعية » اختلافاً تاما . فلم يعد يعترف لعلم النفس لدى « جال » إلا بأهمية تاريخية ؛ إذ قد أصبحت فكرة « كونت » الخاصة عن علم النفس مختلفة كل الاختلاف . وكان إنشاء علم الاجتماع السبب فى هذا التحول الكبير .

ولا ريب فى أن فضل « جال » يظل مع ذلك فضلا كبيراً جداً . فلقد أسدى خدمة رئيسية عندما جرؤ على إنشاء نظرية وضعية فى الوظائف العقلية والخلقية . ولولا هذه النظرية التى اعتقد « كونت » فى أول الأمر أنها صادقة فى خطوطها

(1) Cours, III, 651—2.

الرئيسية لما استطاع الشروع فى تطبيق المنهج على الظواهر الاجتماعية ، ولما استطاع، تبعاً لذلك ، أن ينشئ فلسفته . ولذا فإنه يعترف « لجال » بفضل كبير يكاد يكون مثيلا بالجميل الذى اعترف به « لسكوندرسيه » ، وهو « أبوه الروحى » . ولكن لما تمت نشأة علم الاجتماع وألقى « كونت » نظرة إلى الوراء أدرك أنه لا يمكن تعضيد النظرية العصبية لدى « جال » . لقد كانت هذه النظرية شبيهة بجسر مؤقت اجتازت عليه « الفلسفة الوضعية » الفجوة التى كانت تفصل علم الحياة بمعنى الكلمة عن علم الاجتماع . وما كادت هذه الفلسفة تصل إلى الشاطئ الآخر حتى انهار ذلك الجسر . ولكن لا أهمية لذلك : فقد كان يكفى أن يضع « كونت » قدمه على أرض علم الاجتماع بفضل ذلك الجسر . والآن يستطيع العودة بكل أمان إلى دراسة الوظائف العقلية . ويقول « كونت » : « بعد أن فرغت من إنشاء علم الاجتماع أدركت فى نهاية الأمر أن عبقرية « جال » لم تستطع إنشاء علم وظائف الأعضاء الحقيقى للمخ ؛ لأنه كان يجهل قوانين التطور الاجتماعى ، ذلك التطور الذى يجب أن يمدنا وحده بمبدأ هذا العلم وبهدفه فى آن واحد . ومن ثم أحسست أن هذه المهمة التى كنت أنتظرها من علماء الحياة فيما مضى هى من نصيب المرحلة الثانية من حياتى الفلسفية الخاصة[1] . »

فعلم النفس — الذى كان فى جوهره علماً بيولوجياً فى كتاب « دروس الفلسفة الوضعية » والذى كان يكمل فحسب بعلم الاجتماع — أصبح ، فى كتاب « السياسة الوضعية » علماً اجتماعياً فى جوهره ، ولم يعد علماً بيولوجياً إلا بصفة ثانوية . ومنذ سنة ١٨٤٦ شعر « كونت » شعوراً واضحاً بهذا التحول الجديد فى تفكيره ، ولم يفتأ ، فى أثناء السنوات الخمس التالية ، يعمل فى « جدوله العصبى » .

فهو أولا لم يعد يطالب بدراسة تشريحية موازية لتحليل الوظائف العقلية ومستقلة عنه ؛ بل عقد العزم منذ ذلك الحين على تحديد هذه الوظائف بصفة مستقلة عن كل بحث تشريحى . فقال : « إن المبدأ المنطقى لهذه النظرية ، ينحصر ، حسب

(1) Pol. pos , I. 729 .

رأيى ، فى وضعها بطريقة ذاتية . » فجعل علم التشريح متوقفاً بصفة مطردة على علم وظائف الأعضاء ، وتصور ، ابتداء من ذلك الحين ، أن تحديد الأعضاء العصبية جزء متمم لدراسة الوظائف العقلية والخلقية دراسة وضعية ؛ بل نتيجة لها . وفى الواقع « لا يمكن مطلقاً دراسة هذا الموضوع إلا بالطريقة الذاتية ، سواء أحسن أم أسئ استخدامها . » وهى مشتركة بين أتباع « جال » وبين خصومه . إن تحديد المراكز العصبية بدقة كافية لم يكن الشىء الذى ينقص علم النفس حتى الآن ؛ بل كان ينقصه تحليل الظواهر العقلية والخلقية تحليلا فيه شىء من العمق . « وقد كان من المستحيل ، فى الواقع ، أن تعالج هـذه المشكلة جيداً ما دام الإنسان يجهل قوانين علم الاجتماع «وهو العلم الوحيد المختص بدراسة هذه الوظائف النبيلة[1] . »

وهكذا ستكون الطريقة الذاتية ، والاجتماعية فى آن واحد ، هى الطريقـة الوحيدة لتحديد الملـكات الأولية ، وهى تلك الملـكات التى لا يمكن إرجاعها إلى غيرها والتى يؤدى تضافرها إلى إيجاد الظواهر المعقدة التى يقف عليها الشعور . لأن « الشخص » الذى يجب تحليله ليس بالشعور الفردى الذى تعسر دراسته إلى حد كبير ، والذى لا يستمر فى الحياة إلا زمناً قليلا جداً ؛ بل هو الشخص العام ، أى الإنسانية « نظراً لأن النوع هو الشىء الوحيد الذى ينمو نمواً كافياً يسمح بتحديد مختلف الوظائف . » وسيضم الباحث ملاحظة الحيوانات إلى هذا التحليل على اعتبار أنهـا وسيلة إلى التحقق من صدقه . وحقيقة توجد جميع استعدادتنـا الفطرية لدى الحيوانات الراقيـة أيضاً . فإذا بدا حينئذ أن دراسة الإنسان تقرر بعض الوظائف الخلقية الأولية ، أو الوظائف العقلية دون أن نجد لهذه الوظائف أى أثر عند الحيوانات ، وجب لهذا السبب وحده أن نعترف بأن هذا التحليل لم يكن كافياً ، وأننا قد اعتبرنا النتائج المركبة نتـائج أولية لا يمكن إرجاعها إلى غيرها . « فالإلهام الاجتماعى الذى نتأكد من صحته بملاحظتنا الحيوان هو المبدأ العام للنظرية الوضعية فى النفس[2] . »

وقد حصل « كونت » بهذه الطريقة على ثمانى عشرة ملـكة أولية ، تتصل

---

(1) Pol. pos., I, 671—2.

(2) Pol. pos. , I, 672—3.

عشر منها بالقلب ، وخمس بالعقل ، وثلاث بالمزاج . وقد حدد لكل منها عضواً خاصاً . فجعل مكان أعضاء العاطفة فى الجزء الخلفى من المخ وفى المخيخ ، وأعضاء العقل فى مقدم المخ ، وأعضاء المزاج فى المنطقة الوسطى . ولعلماء التشريح حرية التحقق بالملاحظة والتجربة من صدق التفرقة بين الثمانية عشر عنصرا التى فرق « كونت » بينها فى الجهاز العصبى بطريقة منطقية . وفى كل حال يبدو له أنه قد برهن برهنة كافية على وجود هذه الأعضاء . وليس لتحديد هذه الأعضاء عن طريق علم التشريح أهمية كبرى . ومن الممكن أن يقتصر المرء على تعيين عدد هذه الأعضاء ومواضعها التى استنبطها من عدد الوظائف الأولية والعلاقات بينها . وقد يكون فى غنى عن معرفة أشكالها ومقاديرها . فإن فائدة تحديد المراكز العصبية تشبه الفائدة التى يستنبطها علماء الهندسة من الخطوط البيانية ليفكروا على نحو أفضل فى المعادلات (1) . وليس العضو إلا المعادل الثابت للوظيفة النفسية . ويكفى أن نعلم وجود العضو وموضعه ، حتى نحدد فيه موضع جميع علاقات الوظيفة نفسها ، إذا صح هذا التعبير . فهو يؤدى وظيفة أحد الأشكال الإجمالية .

وهكذا لم تعد نظرية المخ « مقارنة فى الوجود » لنظرية النفس . وفى الواقع توضع نظرية النفس أولا بطريقة ذاتية ومستقلة ، ودون أى اعتبار لتركيب الجهاز العصبى ؛ بل يستنبط هذا التركيب فيما بعد من نظرية النفس متى تم تقريرها .

فإذا عاد « كونت » فى هذه الحال إلى علم النفس لدى « جال » استطاع تفسير أوجه النقص فيه . إن « جال » قد « تأرجح بين وجهة النظر الذاتية وبين الاتجاهات الموضوعية » دون أن يرتضى خطة منظمة . ولم ينطو هذا التأرجح من الوجهة التجريبية على ضرر جسيم فيما يتعلق بالوظائف الوجدانية . ولا ريب فى أن « جال » قرر تفرقة معيبة من الميول والعواطف . ولكن لم يكن فى استطاعته أن يخطىء فى فهم الميول الأساسية للطبيعة الإنسانية . ولما كان المنهج الصحيح ينقصه اعتمد فى تلك المسألة على الحكمة الساذجة وعلى ملاحظة الحيوان . أما فيما يتعلق بالوظائف العقلية فقد أخطأ كل الخطأ ؛ لأن هذين النوعين من العون كانا

(1) Pol pos, I, 731—2.

بنقصانه ، دون أن يجد فى هذه الحال عوضاً عن المنهج الصحيح الذى كان مجهولا حتى الآن . وكان من الواجب أن يترك وجهة نظر علم الحياة حتى يكشف عن قوانين استقرار الذكاء وتطوره . وحينئذ يستعيض « كونت » عن نظرية « جال » بتصنيف جديد للوظائف العقلية . فهو يفرق بين ملكات الإدراك وبين ملكات التعبير . ويشير إلى العلاقات بين الوظائف العقلية بمعنى الكلمة وبين كل من الوظائف الوجدانية ووظائف الحركة . وهو يشعرنا بالعلاقة الوثيقة التى تربط الرغبة بالإرادة . وأخيراً يعتمد على التطور التاريخى للنوع الإنسانى فى تحديد الوظائف العقلية الأساسية .

وليس من هدفنا فى هذا الكتاب أن نعرض نظرية « كونت » بالتفصيل ، وأن نفحص كل ملكة من الملكات الأولية الثمانى عشرة التى يحتوى عليها الجدول العصبى واحدة بعد أخرى . ولكن طابع التزمت التى تتصف هذه النظرية لا يحول دون أن نكشف فيها عن عدد خاص من وجهات النظر العميقة أو الجديرة بالاهتمام . فإذا اقتصرنا على بعض الأمثلة وجدنا أن « كونت » قد قرب بين المحاكاة والعادة ، وأرجع العادة نفسها « إلى القانون الكونى الكبير القائل بالاستمرار فى الوجود » والذى تطرأ عليه بعض التعديلات فى مجال الحياة بسبب تقطع الظواهر(١) . وقد لاحظ أن الانتباه لا يحدث قط دون ظاهرة وجدانية يتوقف عليها(٢) . كذلك أشار إلى التفرقة بين الحالات القوية والحالات الضعيفة ، وإلى « اضمحلال » الصور الخيالية بسبب الإدراكات الحسية الحاضرة . فقال : «لو أمكن لصورنا الخيالية أن تكون مثيلة فى حدتها بإحساساتنا الخارجية لفقدت حالتنا العقلية كل تماسك ، ولاضطرب تقديرنا للأمور الخارجية بسبب هذه المنافسة الداخلية ... » وهنا نجد أصلا لنظرية الهذيان والجنون(٣) .

وترتبط نظرية « كونت » فى الإدراك الحسى بفكرته العامة عن العلاقات بين الشخص المدرك وبين الشىء . وقد عارض بها مذهب الإحساس المجرد لدى

(1) Cours,III,596—8; Pol. pos, I, 598—9. (2) Pol. pos, I, 727.

(3) Pol. pos, II, 383.

أتباع نظرية المعانى . فإن عملياتنا الداخلية هى على الدوام امتداد مباشر أو غير مباشر لخواطرنا الخارجية . ولكن « بالمثل تزداد هذه الأخيرة تعقيداً على الدوام بسبب اتحادها بخواطر أخرى ، حتى فى الحالات الأولية جداً ». فالإحساس الذى يبدو أولياً يترتب على تركيب شديد التعقيد(١) ؛ لأنه لا وجود لإحساسات يمكن إدراكها حقيقة إلا بعد خواطر متكررة . وإذا أمكن للعقل أن يكون سلبياً فلن يكون كذلك إلا فى المرة الأولى . أما فى المرة الثانية فإنا نجد أن المرة الأولى قد أعدته لذلك ، وقد امتزجت بمجموعة الخواطر التى سبق اكتسابها . ويلح « كونت » فى بيان « المساهمة المألوفة بين التفكير وبين العمليات التى تنسب إلى مجرد الإحساس . » فالنشاط الخاص بالعقل يتدخل فى جميع أفعاله حتى فى أحطها درجة.

ولا يكاد يوجد علم الأمراض العقلية نظراً لعدم وجود الروح العلمية لدى علماء هذه الأمراض . ومع ذلك فإذا كان مبدأ « بروسيه » صحيحاً ، أى إذا كانت الظواهر المرضية تحدث بناء على نفس القوانين التى تخضع لها الظواهر السليمة فما أعظم الفائدة التى ينبغى أن يجنيها العلماء من الأمراض العقلية ! إن هذه الأمراض حالات ممتازة تحققها الطبيعة من أجلهم . وهى تجارب حقيقية تبدو فيها العناصر المتحدة فى الحالة السليمة وقد انفصل بعضها عن بعض . وما أعظم الضوء الذى يمكن أن تلقيه هذه الأمراض على عدد كبير من المسائل الفسيولوجية ؛ بل من المسائل التشريحية أيضاً ، وخاصة فيما يتعلق بالشعور الذاتى (كأمراض الشخصية وفقدان الذاكرة وهلم جرا) وبملكات التعبير المنفصلة عن ملكات الإدراك (كأمراض اللغة) .

ولن يكون علم نفس الحيوان أقل إرشاداً لنا . فجميع الملكات الوجدانية والعقلية مشتركة بين الإنسان والحيوان . وربما أمكن استثناء أكثر الاستعدادات العقلية سمواً ؛ بل إن هذا الاستثناء نفسه موطن للشك إذا قارنا ، دون هوى ، بين أفعال أكثر الحيوانات الثديية رقياً وبين أفعال أقل الهمجيين تطوراً . فينبغى أن تدرس الظواهر الخلقية والتفكير لدى الفصائل المتوحشة . وينبغى أن

(1) Pol. pos., I, 712 — 14 .

تلاحظ التغيرات التى يفضى إليها استئناس هذه الفصائل . وهنا أيضاً يجب استئناف هذه الدراسة بأسرها أو جانباً كبيراً منها[1] .

٤ — [فكرة « كونت » عن علم النفس]

إذن فلدى « كونت » نظريةٌ فى علم النفس ، مهما يكن من قول القائلين . وأكثر من ذلك ، فليس هذا العلم شديد البعد ، بمعنى ما ، عن علم النفس لدى الأسكتلانديين ، ولدى الموفقين بين المذاهب الذين طالما حارب « كونت » منهجهم. فالمسائل المشتركة بينه وبينهم عديدة وهامة . فهو يرجع مثلهم الظواهر النفسية إلى بعض الملكات ، ويتصور أن هذه الأخيرة « استعدادات » أو « خواص » فطرية . ومن كلا الجانبين يبدو أن المشكلة الجوهرية فى علم النفس تنحصر فى تحديد عدد هذه الملكات التى يؤدى تأثيرها المشترك بصور شتى إلى الظواهر النفسية . فالمراد هنا بالذات هو عدم الخلط بين الملكة الأولية وبين ما يترتب فى حقيقة الأمر على اشتراك عدة ملكات ، أو العكس بالعكس . وأخيراً يزعم كلا الجانبين أنه يضع هذه النظرية الخاصة بالملكات الفطرية على أساس ملاحظته للطبيعة الإنسانية .

وقد رأى « كونت » أنه وجد نفسه متفقاً مع « الموفقين بين المذاهب » فيما يتعلق بنقد « كوندياك » فى الأقل . وهو لم يرفض إلا فكرة الاعتراف لهم فى هذه المسألة بالإصالة فى الابتكار . ففى نظره لم يفعل هؤلاء سوى أن استخدموا بعض العبارات الغامضة الطنانة لكى يطلعوا العامة على ما قاله علماء وظائف الأعضاء من أمثال « شارل بونيه » و « كابانيس » وبخاصة « جال » و « سپيرزهيم » منذ زمن طويل عن هذا الموضوع ، على نحو أكثر وضوحاً ، وبخاصة على نحو أكثر دقة . أما « جارنييه » صاحب « رسالة فى ملكات النفس »[2] فقد لاحظ من جانبه ملاحظة جيدة ما بين « نظرية التوفيق » وبين نظرية « جال » من

---

(1) Cours, III, 660. (2) Garnier Traité des facultés de l'Ame.

علاقات . وقد درس هـذه العلاقات فى كتاب عنوانه : « علم الملكات العقلية وعلم النفس المقارن » ، وهو الكتاب الذى ظهر فى سنة ١٨٣٩ .

وإذن فما السبب فى أن « كونت » يهاجم أنصار التوفيق بين المذاهب بمثل هذا الإلحاح وبمثل هذا العنف إذا كانت نتائج علم النفس لديه لا تختلف فى الواقع عما يقولون اختلافا كبيراً ؟ ذلك بأنه يوجد فى الحقيقة اختلاف منهجى خطير ، وملحوظ جداً بين نظريته ونظريتهم ، على الرغم من أوجه الشبه الظاهرية بينهما . ففى رأى « كوزان » — وبخاصة فى رأى « كوزان » قبل سنة ١٨٣٠ — ليس علم النفس غاية فى ذاته ؛ بل هو وسيلة تستخدم فى الارتقاء إلى علم الوجود فى ذاته والحقيقة المطلقة : فالشعور الذاتى الذى يحلله « كوزان » مستقل عن الكائن العضوى . وهذا هو الرأى الذى يهاجمه « كونت » على أساس أنه عود إلى الوراء . فقد قال : « يتجاهل بعض الناس الاتجاه الراهن للعقل الإنسانى ، ذلك الاتجاه الذى لا يمكن تحويل مجراه . ولذا فقد حاول هؤلاء منذ عشر سنوات أن ينقلوا إلينا الميتافيزيقا الألمانية ، وأن ينشئوا باسم علم النفس علماً يزعم لنفسه الاستقلال تماما عن علم وظائف الأعضاء والسمو عليه ، وهو العلم الذى يرون أنه يختص وحده بدراسة الظواهر الخلقية[1] . » ومن العجب أن تحدث هذه المحاولة الرجعية فى نفس الوقت الذى جاءت فيه بحوث « كابانيس » و « جال » لكى تدخل هذه الدراسة فى الطريق الوضعى !

ونحن فى غنى عن القول بأن الظواهر النفسية ، فى مذهب « كونت » ، تتوقف باعتبار شروط وجودها على جميع الظواهر الطبيعية الأشد عموماً . وحينئذ وجب على « كونت » بطبيعة الأمر أن يتبع « كابانيس » و « جال » . ولكنه فكر أنه إذا أريد وضع علم « للوظائف العالية » لم تكن وجهة نظر علم الحياة كافية . وليست الاعتبارات التشريحية فى هـذه الحال إلا نسخة مكررة وترجمة دقيقة للاعتبارات الفسيولوجية . وهذا شبيه بما قاله «مين دى بران » من جانبه فى عبارات تشبه عبارات « كونت » إلى حد يدعو إلى العجب : « إن التفرقة بين

(1) Pol. pos. IV, Appendice P. 218.

المراكز التى تنسب إلى نشاط كل ملكة يجب أن تعتمد هى نفسها اعتماداً ضرورياً على تقسيم سابق آخر للملكات .... فالفروض التى تقوم على أساس فروض من جنس آخر لا تساهم كثيراً فى إلقاء الضوء على وظائفنا العقلية [1] . » ولكن بدلا من أن يلجأ « كونت » إلى التفكير على غرار « مين دى بران » ارتقى من وجهة نظر علم الحياة إلى وجهة نظر علم الاجتماع . فهو يعترف بأن الطريقة الذاتية هى التى تصلح وحدها لعلم الوظائف النفسية . ولكنه سيستخدم الطريقة الذاتية الوضعية [2] بدلا من الطريقة الذاتية الميتافيزيقية التى توهم الشعور الذاتى بأنه يحلل عملياته ويقف على نشاطه الخاص . وسيكون الموضوع الذى سيحلله « كونت » هو العقل الإنسانى ، أو بعبارة أدق النفس الإنسانية التى ينظر إليها من جهة تطورها المستمر ، أى من جهة دياناتها وعلومها وفلسفتها ولغتها وفنها . فتلك هى مادة علم النفس الذى لن يكون بعد الآن علماً خرافياً ؛ بل علماً حقيقياً ، أو سيكون فى جملة القول علماً وضعياً على غرار علم الحياة . وهو يتوقف على هذا العلم ، كما أن علم الحياة يؤدى فى النهاية إلى علم النفس .

فإذا تركنا جانباً فكرة « الملكات » التى تقبلها « كونت » قبولا سريعاً من الأسكتلانديين ومن « جال » ، وإذا أغفلنا « الجدول العصبى » الذى اعتقد أنه أنشأه بصفة نهائية ، وجدنا أن علم النفس لديه ينطوى على أكثر من جرثومة خصبة هامة . فسيستعيض « كونت » عن علم النفس لدى الموفقين بين المذاهب — وهو علم غير وضعى — بعلمين وضعيين فهناك أولا علم خاص بالظواهر النفسية التى تدرس من جهة علاقاتها بالشروط العضوية . وهذا هو علم النفس الفسيولوجى الذى لم يعد يشك أحد اليوم فى مشروعيته . وتأتى بعد ذلك دراسة المسائل النفسية من وجهة النظر الاجتماعية . وقد فتح بها « كونت » الطريق أمام مجموعة كاملة من الدراسات التى أخذت فى النمو (كعلم النفس الاجتماعى ، وعلم نفس الأجناس وعلم نفس الجماهير وهلم جرا .) وكثيراً ما يقال إن القوانين الاجتماعية تقوم على

(1) Maine de Biran; Oeuvres inédites (éd. Cousin), II, 55 — 58.
(2) Méthode subjective positive .

أساس القوانين النفسية . ولـكن ليس العكس أقل صدقاً من ذلك . فالقوانين النفسية ،أو القوانين العقلية والخلقية فى الأقل ، هى فى الوقت نفسه قوانين اجتماعية ؛ لأنها لاتبدو سافرة إلا بدراسة التاريخ العقلى للنوع الإنسانى . « فيجب ألا تفسر الإنسانية بالإنسان ؛ بل يجب بالأحرى تفسير الإنسان بالإنسانية . » إن المنهج الوضعى يستعيض عن « اعرف نفسك بنفسك » فى علم النفس القديم بالمبدأ الآتى « إذا أردت معرفة نفسك فاعرف التـاريخ . » إن الإنسان لا يشعر بنفسه إلا إذا ألقى عليها النظر فى ضوء تطور الإنسانية .

الكتاب الثالث

الفصل الأول

الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية

الفن واللغة

١ — [الصلة التدريجية بين الإنسان والحيوان]

اتخذ معظم الفلاسفة الذين سبقوا المذهب الوضعى مبدأ لهم فى الدراسة المقارنة للانسان والحيوان . وينحصر هذا المبدأ فى أن الاختلاف بين الكائنات الإنسانية والكائنات الحيوانية اختلاف فى الطبيعة ، وليس اختلافاً فى الدرجة فحسب . وأيما كان الاختلاف الأساسى الذى يرجعون إليه الاختلافات الأخرى كالعقل ، واللغة والحاسة الخلقية ، والدين ، فإنهم كانوا يقررون غالباً أن هناك « مملكة إنسانية » تقع فى مرتبة أعلى من المملكة الحيوانية ، وتنفصل عنها تمام الانفصال . وباعتماد هؤلاء الفلاسفة على تحليل الضمير الإنسانى الحالى ، قرروا أن هناك نظاماً من « الحقائق الخلقية » لا تستطيع الحيوانات النفاذ إليه . وهكذا حدد هؤلاء الفلاسفة لعلم الإنسان موضوعاً ممتازاً يفصله عن مجموعة العلوم الطبيعية .

ولا تعترف الطريقة الوضعية بهذا المبدأ ولا بالنتائج التى تستنبط منه . وتتميز هذه الطريقة ، بوجه عام ، بإحلال وجهة النظر الموضوعية محل وجهة النظر التى تتخذ الإنسان مركزاً لها [1] ، وبإحلال الملاحظة محل الخيال . وهذه الطريقة لا تغير اتجاهها فجأة حين تصل إلى دراسة الإنسان . فهى لا تهتم إذن بمعرفة

(1) Point de vue anthropocentrique.

الفكرة التي يكونها الإنسان اليوم عن نفسه ، وعن علاقاته بالكائنات الحية الأخرى . فهذه الفكرة تدخل فيها عناصر من أصل ديني وميتافيزيقي ؛ ووجود هذه العناصر تفسره أسباب تاريخية . وإنما تهتم هذه الطريقة بملاحظة طبيعة الإنسان في علاقاته الحقيقية بالكائنات الأخرى . وسرعان ما يحتل الإنسان الذي ننظر إليه هذه النظرة مكانه في قمة السلم الحيواني .

وحينئذ يمكن وضع المشكلة على النحو الآتي : بما أن الإنسان جزء من السلسلة الحيوانية ، وبما أنه الحلقة العليا لهذه السلسلة ، وجب تعليل أوجه الاختلاف التي تسمو به اليوم فوق الحلقة التي تليه مباشرة. ودراسة المسألة على هذا النحو تناقض تماماً طريقة جميع الفلاسفة الذين كانوا يرون أن الصعوبة تنحصر في تفسير أوجه الشبه التي توجد بين الإنسان والحيوان . وقد اختار «داروين» هذا الوضع في كتابه « سلالة الإنسان[1] . »

ويعتمد « كونت» على مبدأين : يقرر الأول منهما الوحدة الذاتية بين الوظائف الأساسية عند الإنسان وعند الحيوان . إذ لما كانت الوظائف العقلية والخلقية تكمل بالضرورة الحياةَ الحيوانية بمعنى الكلمة فمن الصعب أن نتصور أن الوظائف الأساسية لا تكون لهذا السبب نفسه ، « عامة وبدرجات متفاوتة عند جميع الحيوانات العليا ، وربما أيضاً عند المجموعة الكاملة من الحيوانات ذوات العظام[2] . » وتعبر الوظائف الحيوانية عن ازدهار الحياة العضوية ، وهذا الازدهار يهدف إلى جعل هذه الحياة أكثر كمالا وأشد تركيباً ؛ وكذلك الوظائف العقلية والخلقية فإنها في الأصل ازدهار للحياة الحيوانية ، ومن ثمّ يجب أن توجد هذه الوظائف ، ولو بالقوة في الأقل ، أينما بلغت الحياة الحيوانية درجة معينة من النمو .

ويرى « كونت » أن هذا المبدأ قد قرره علم الحياة بما فيه الكفاية ، وذلك بتطبيق المنهج المقارن . فكل الصفات الأساسية التي يريد الجنس البشري أن يميز بها نفسه ، مدفوعاً بغطرسته وجهله ، توجد أيضاً على صورة قد تختلف بساطة أو تعقيداً ، عند معظم الحيوانات العليا.[3] ويرجع الجهل بهذه الحقيقة إلى نظرية

(1) Descendance de l'homme
(2) Cours, III, 661.
(3) Pol, pos; I, 602.

المانى وإلى علم النفس الميتافيزيقى اللذين كانا يضعان الذكاء فى مكان الصدارة عند دراسة الوظائف النفسية . والواقع أن الذكاء اليوم يجعل الهوة واسعة بين الإنسان والحيوان . ولكن الدراسة الدقيقة فى علم النفس تؤدى بنا إلى الاعتراف بأن أكثر الوظائف العقلية نشاطاً ، وأكثرها « تأصلا » فى نفوسنا ، هى الوظائف العاطفية . فبدون القوة الدافعة التى تثيرها العاطفة لايمكن للذكاء نفسه أن ينمو . وسرعان مايظهرلنا التشابه بين الإنسان والحيوان ؛ لأن الوظائف العاطفية مشتركة بينهما . وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوظائف العقلية إذا ضربنا صفحاً عن النمو الذى حققته تلك الوظائف عند الإنسان . وخلاصة القول إنه إذا كان التفوق من جهة التطور الذى أحرزه النوع الإنسانى على الأنواع الأخرى كبيراً جداً ، فإن تفوقه من حيث الاستقرار ضعيف . وإذن تنحصر المشكلة فى البحث فى هذا الأمر وهو : كيف أن هذا الاختلاف التافه بحسب الظاهر فى الأعضاء يؤدى إلى اختلاف عظيم الشأن فى الوظائف(1) .

وهنا يتدخل المبدأ الثانى : « إن التكوين الأساسى للانسان ثابت لا يتغير . » فهناك تطور لا تغير(2) . وعندما انتقل هذا المبدأ الهام من البيولوجيا إلى علم الاجتماع أصبح يسيطر على هذا العلم الأخير بأكمله . ففى خلال التاريخ الطويل الذى يقود الإنسانية من الحيوانية الوحشية إلى الحضارة الوضعية (3) ، لم يظهر شىء جديد كل الجدة ؛ إذ أن كل ما يظهر للوجود شيئاً فشيئاً كان موجوداً بالقوة فى طبيعة الإنسان . وقد كان من المحتمل أن تستمر هذه الحالة لو لم تجتمع مجموعة من الشروط الملائمة لتغييرها .

وسرعان ما بلغت الوظائف العقلية الضرورية للحياة المضوية وللحياة الحيوانية بمعنى الكلمة درجة النمو التى لولاها لاختفى النوع بأسره . وبالعكس وجب أن تظل أرقى « الاستعدادات الأساسية » فى طبيعتنا خامدة زمناً طويلا ؛ ولم تظهر إلا ببطء شديد . ولكن إذا كان نموها قد جاء متأخراً ، فإنه فى مقابل

(1) Pol. pos; I, 638—9.
(2) Évolution, mais non transformation.
(3) Cours, V, 81.

ذلك مستمر وغير محدود . ولذا تميل هذه الاستعدادات إلى أن تصير مسيطرة على الرغم من أنه لا يمكن أبداً أن « ينعكس » النظام الفطرى انعكاساً كاملا . فالإنسانية تنبثق بالتدريج من الحيوانية . وإذن فإن أرقى الحضارات إنما تسير فى الواقع وفقاً لقوانين الطبيعة ؛ لأنها تعبر بصورة تزداد على الدوام وضوحاً عن الخصائص التى امتاز بها النوع البشرى . وبهذا المعنى نستطيع القول بأن تطورنا الاجتماعى يجب أن يفهم « على أنه النهاية القصوى لتقدم متصل دون انقطاع بالنسبة إلى المادة الحية كلها ، ابتداء من النباتات الفطرية ، بحيث ضعفت أولا سيطرة الوظائف العضوية فتركت محلها للوظائف الحيوانية الصرفة ، ثم جاءت أخيراً سيطرة الوظائف العقلية والخلقية ، وأصبح نمو هذه الوظائف الأخيرة يدل فى ذاته على تعريف الإنسانية [1] . »

وهكذا نرى أن سلسلة الكائنات متصلة لا تنقطع . ولكن « كونت » — كما نعرف — لم يقبل فرض « لامارك » . فهو يعتقد أن الأنواع ثابتة . ولا شك فى أنه يوافق إلى حد ما على أن العلم قد يوفق يوماً ما إلى تحديد الخصائص التى تكتسبها الكائنات الحية ببطء عن طريق الوراثة . ولكنه لا يذهب إلى حد القول بأن هذه الخصائص تؤدى إلى التغيير الشامل للأنواع . وإذن يجب تفسير تطور الإنسان برمته عن طريق تركيبه الأصلى . وفى الواقع يهتم « كونت » هنا — كشأنه فى كل ما يتصل بالطبيعة — بتحقيق الاتصال الكامل بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ووجهة النظر الخاصة بالتطور . فحالة الإنسان لا يمكن أن تشذ عن ذلك القانون العام الذى يتحقق فى كل أنواع الظواهر ، ابتداء من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً . فكما أن الرسم البيانى بأكمله يطابق المعادلة ، كذلك يجب أن يكون تطور الإنسانية برمته مطابقاً « للطبيعة الأساسية » لدى الإنسان . وبهذا الشرط وحده يكون علم الاجتماع ممكناً كعلم بمعنى الكلمة . وبما أن علم الاجتماع الوضعى موجود بالفعل فتبرير هذا المبدأ قد تحقق إذن .

(1) Cours, IV 498 — 500.

٢ — [دحض النظرية القائلة بانقطاع الصلة بين الإنسان والحيوان]

وهكذا نرى أن النظرية التي تحـدد العلاقات بين الحيوان والإنسان قد استنبطت من المبادىء العامة للفلسفة الوضعية . ولـكن هذه النظرية يمـكن تحقيقها أيضاً بطريقة استقرائية ، وذلك بنقد حجج النظرية المضادة عن طريق الملاحظة والتجربة .

وأولى هذه الحجج وأكثرها وقعاً في النفس بصفة عامة هي الحجة التي تقابل بين غريزة الحيوانات من جهة وبين ذكاء الإنسان من جهة أخرى . فتصور لنا الغريزة عمياء لا تتغير والذكاء حراً يتقدم دائماً إلى الأمام . ولـكن هـذا التضاد لايستطيع الثبات أمام فحص الظواهر. فمن الخطأ أن نطلق اسم الغريزة على «النزوع الحتمي للحيوان الذي يدعوه إلى القيام بأفعال آلية تحددها الظروف المحيطة على نمط واحد ، ولو كان هذا النزوع لا يستلزم ولا يتضمن تعليما بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . » فهذا النزوع الحتمي لا يوجد أبداً . وهو فرض لا يقوم على صحته دليل . وقد يكون من بقايا الفرض الديكارتي الذي كان يقول بآلية الحيوانات . وقد بين لنا «جورج لوروا» في كتابه الرائع المسمى « رسائل عن الحيوانات[1] » أن ما يقال عن ثبات طريقة بناء المسكن وعادة الصيد وظروف الهجرة وغيرها عند الحيوانات والطيور في بلادنا لا وجود له إلا في أذهان علماء التاريخ الطبيعي الذين لم يغادروا مكاتبهم ، أو في أذهان من لم يتوخوا الدقة في الملاحظة[2] . »

ومما لا شك فيه أن العادات قد تصبح وراثية . ولـكن ليس ذلك إلا ظاهرة عامة يشترك فيها الإنسان والحيوان . وهذه العادات تتغير إذا حدث أن تغيرت الظروف التي أنتجتها . وبهذا المعنى فقط نستطيع أن نقبل الصيغة التي كتبها « دى بلانفيل » حين قال : « إن الغريزة هي العقـل الثابت ، والعقل هو الغريزة المتحركة . » فيجب أن نفهم على وجه الخصوص أن الغريزة ليست مضادة

---

(1) Georges Leroy; Lettres sur les Animaux.

(2) Cours, III, 624 – 5.

للذكاء . وحقيقة ما الذى يجب أن تشير إليه كلة الغريزة ؟ « إنها دافع تلقائى نحو اتجاه معين مستقل عن كل مؤثر خارجى . » ولـكن الـكلمة بهذا المعنى تنطبق على نشاط أى قوة ، وتستوى فى ذلك القوى العقلية وغيرها . فليس هناك أى تعارض بين الغريزة والذكاء . ونستطيع أن نقول عن الطفل إن عنده « غريزة » الموسيقى والرسم والحساب الخ ... وبهذا المعنى تكون غرائز الإنسان بالتأكيد مساوية أو أكثر عددا من غرائز الحيوان . ومن جانب آخر ، إذا عرّفنا الذكاء بأنه القدرة على تغيير السلوك بحسب الظروف التى تطرأ على كل حالة ، فإن الحيوانات تكون إلى حد ما ذكية وعاقلة كالإنسان . ولو لم يكن الأمر كذلك لقضى عليها بالفناء سريعاً .

ولـكن قيل ليس للحيوانات لغة . — وذلك خطأ آخر فى الملاحظة . فالحيوانات العليا لها درجة معينة من اللغة تتناسب مع طبيعة ومدى العلاقات التى تربط بينها . وليست هذه اللغة أكثر ثباتاً من الغرائز المزعومة . ولغة أى نوع اجتماعى قد تتوقف عن النمو ، كما يتوقف المجتمع تماماً عن النمو حين يصل إلى تحقيق الغرض الذى يهدف إليه ذلك النوع . وحدود تقدم اللغة التى لا تتعداها فى الواقع تنشأ من مجموعة العقبات التى يصادفها هذا النوع كنتيجة لمنافسة الأنواع الأخرى، وعلى الأخص لمنافسة النوع الإنسانى ، وذلك عدا العقبات الأخرى التى قد تنشأ أيضاً نتيجة لنقص الأعضاء[1] .

وكثير من الحيوانات يعرف الحاجات المنزهة عن الغرض . فهى تحب مثلا تدريب وظائفها الحيوانية لا لغرض إلا الاستمتاع بهذا التدريب ، وهـذا معناه اللعب . ومن الحيوانات ما يحس الإحساسات الجمالية . وهى تستطيع أيضاً ، دون أدنى ريب ، الشعور بعواطف الإيثار ،فتظهر هذه العواطف أحياناً فى شكل الحنان العائلى ،وتجعل حياة العزلة شيئاً لا يحتمل بالنسبة إلى الفرد وهكذا تصبح حياة الأسرة مستديمة . وقد يكرس الحيوان نفسه أحياناً لخدمة جنس أعلى . وهل نستطيع أن نقدر إلى أى مدى قد يبلغ تقـدم عاطفة الإيثـار عند بعض الأنواع

(1) Pol. pos ; II, 229—30.

الحيوانية لو قدر لذكائها أن يكون أكثر نمواً ، ولو كانت الظروف المحيطة بها قد سمحت لها بتقدم اجتماعى أوسع مدى ؟[1]

وأخيراً فإن للحيوانات أيضاً شعوراً أولياً بالدين ، إذا كنا نقصد بذلك كل محاولة لتفسير الظواهر التى تثير روعها . أما الحيوانات التى تبلغ درجة معينة من الرقى تتيح لها فى حالة من الفراغ الكافى أن تظهر نشاطاً عقلياً خاصاً ، فإنها تصل من تلقاء ذاتها ، وعلى غرار الإنسان ، إلى نوع من العقيدة الخرافية البدائية التى تنحصر فى افتراض أن الأجسام الخارجية مزودة بالإرادة والأهواء .[2] « فعندما يرى الطفل أو البدائى أو الكلب أو القرد الساعة لأول مرة يعتقد أنها نوع من الحيوان . » ولكن « كونت » يضيف إلى ذلك تواً أن الفارق الرئيسى بين الإنسان والحيوان هو أنه يستحيل على هذا الأخير أن يخرج من أحط درجات العقيدة الخرافية ، وأن يرتفع إلى الديانة الحقيقية . فما من مجتمع حيوانى استطاع « أن يؤلف على نحو كاف بين غريزة التجمع وبين الذكاء لينشئ جماعة دينية[3] » ولا شك فى أن « كونت » كان يوافق على عبارة « كاترفاچ »[4] الذى يعرف الإنسان بأنه حيوان متدين . وقد خطا الإنسان الخطوة الأولى الحاسمة حين استطاع أن ينتقل بذكائه من الحالة الخرافية إلى عبادة الأجرام السماوية .[5] وكانت هذه « المحاولة الكبرى لخلق الآلهة » أولى المحاولات لنشاطه النظرى المحض . وقد خرج من هذه المحاولة كل التقدم الذى أحرزته الإنسانية فيما بعد .

وهكذا نرى أن الحجج التى تزعم إقامة حدود فاصلة لا يمكن اجتيازها بين الإنسان والحيوان تعتمد ، بصفة عامة ، على ظواهر لم تلاحظ ملاحظة جيدة . فعلى العكس ، نجد عند الحيوانات بذوراً أولية — قد تسهل أو تتعذر رؤيتها — لكل الوظائف التى تطورت تطوراً عظيما لدى الإنسانية . ولكن كيف ولماذا أصبح هذا النوع الإنسانى من التقدم بحيث لا يمكن مقارنته أو قياسه بالأنواع الأخرى ؟ ذلك ما لا نستطيع أن نصفه بالتفصيل . ولم يكن تفوق النوع الإنسانى

---

(1) Pol. pos; I, 613—14.
(2) Cours, V, 30.
(3) Pol. pos; II, 348—49.
(4) Quatrefages.
(5) Cours, V, 100—101.

لما له من الميزات الخاصة (وإن كانت هامة) كاستطاعته الوقوف معتدلا ، واستخدامه ليده . ولكن تفوقه هذا راجع بالأحرى إلى تضافر كثير من الظروف الملائمة التى أتاحت له هذا التقدم الذى يمكن القول بأنه غير محدود تقريباً . وقد جاء وقت توقف فيه التطور الاجتماعى للأنواع الأخرى نهائياً ، وأصبح تقدم النوع الإنسانى حاسماً . ولا يمكن تقدير التأثير المبدئى للظروف المختلفة التى يسرت تقدم النوع الإنساني بالرجوع إلى النمو الراهن لمختلف القوى الإنسانية ؛ لأن هذا النمو يرجع الفضل فيه ، على وجه الخصوص ، إلى الحياة الاجتماعية التى سمحت تلك القوى بوجودها . فمن المحتمل أن القوى السامية التى يتميز بها الإنسان كانت لا تكاد تلحظ فى الأصل . ثم لعب الزمن ، وتأثير الوظائف السامية الأخرى ، والتدريب ، والوراثة كل دوره . وعلى ذلك أخذت « الصفات الإنسانية » تنمو على الدوام معززة باستمرار نفوذها الذى استطاعت أن ترسم خطوطه . ويحتمل فى نفس الوقت أن تكون الصفات المماثلة قد أخذت فى التدهور عند الأنواع الأخرى المنافسة ، فثبتت أولا على حالها ثم ذبلت . واتسعت الهوة ، بلا شك شيئاً فشيئا ، حتى أصبحت واسعة عميقة بحيث لا نستطيع اليوم أن نتصور كيف يمكن عبورها . ولكن علم الحياة وعلم الاجتماع يعلماننا كيف نحسن الحكم على مثل هذه الأمور . وسنرى ذلك بشىء من التفصيل فى مسألة هامة ، وهى مسألة اللغة .

٣ — [نظرية اللغة فى القرن الثامن عشر]

كانت نظرية اللغة ، خلال القرن الثامن عشر ، موضوعاً محبباً لدى التفكير الفلسفى النظرى . وقد كان هذا التفكير يعالج ذلك الموضوع ، بصفة عامة ، عن طريق التحليل التجريدى المنطقى . وكان يرى على الخصوص أن اللغة نتاج للقوى العقلية لدى الإنسان . ولكن ما كاد ذلك القرن يبلغ منتصفه حتى صار هذا المبدأ هدفاً لهجوم بدأ فى ألمانيا على يد المدرسة التى أحدثت رد الفعل ضد « الفلاسفة » ، والتى يعد « هردر »[1] من أشهر زعمائها . وفى فرنسا ، أحست المدرسة التقليدية

(1) Herder .

بأن هذا الموضوع يمس أحد النقط الواهية فى فلسفة القرن الثامن عشر . وقد ألحت فى بيان خصائص اللغة التى تركتها هذه الفلسفة دون تفسير . وعرف « كونت » بحوث تلك المدرسة ، وخصوصاً ما كتبه « دى بونالد » ، وقد لقبه « بالمفكر القوى » [1]. ولكن طريقته تختلف عن طريقة هؤلاء ، وهو لا يتفق معهم إلا فى الجزء الخاص بالنقد فى مذهبهم .

يقول « كونت » إذا كانت نظرية اللغة قد تورطت فى كثير من المسائل التى لا يمكن حلها فالذنب فى ذلك راجع إلى الطريقة التى استخدمها الميتافيزيقيون . فلم يوجه هؤلاء عنايتهم إلا للغة الإنسان وحده ، وفوق ذلك نظروا إلى هذه اللغة فى أشد حالاتها تعقيداً . فنسبوا إلى العلامات الخارجية للغة الإنسانية أهمية كبرى ، وغلوا فى تقدير نصيب التفكير فيها ، وانتقصوا كثيراً من أهمية الطابع التلقائى . وأعطى « كونديلاك » — على وجه الخصوص — ومدرسته كثيراً من الأهمية « لسهولة استخدام » هذه العلامات الخارجية [2]. ولكن الطريقة العلمية لا تفصل بين الإنسانية وبين الأنواع الأخرى التى يسيطر عليها النوع الإنسانى . وهى تعنى بربط الدراسة الوضعية للغة بعلم الحياة وعلم الاجتماع : بعلم الحياة فيما يتعلق بمسألة الأصل بصفة خاصة ؛ وبعلم الاجتماع ، ما دام نمو اللغة وتطورها يعتمدان على تأثير الحياة الاجتماعية فى الحياة العائلية .

ونقطة البدء فى هذه النظرية ظاهرة أثبتتها التجربة . فكل انفعال قوى تصحبه الحاجة إلى التعبير عنه ، وهذا التعبير يؤثر فى الانفعال نفسه . وقد عرف كثير من الفصائل هذه الظاهرة [3]. فالتغريد والتعبيرات الوجدانية ، أو بالأحرى الصراخ والحركات ، تستخدم غالباً — كما هى الحال عند الإنسان — لا لأجل التخفيف من حدة الانفعالات فحسب ؛ بل لاستثارتها . فمثلا يشتد الغضب ويعنف عند الحيوانات آكلة اللحوم بسبب العلامات الخارجية التى يعبر بها الحيوان . ويتفق « كونت » فى هذه النقطة مع ملاحظات « بل » [4] و « دى جراتيوليه » [5]

(1) Cours ,III, 563 .
(2) Pol pos. 248 — 52 .
(3) Pol. pos. ,I, 722 — 3.
(4) Bell.
(5) De Gratiolet.

إذ يقول إن الحركات التى تساهم فى التعبير تتفق بوجه عام مع الحركات التى تستخدم فى النشاط العملى . أضف إلى هذا أن كل فرد من أفراد النوع الإنسانى يعبر، فى أكثر الأحيان ، عن حالاته الوجدانية حتى يشبعها على أكمل وجه ، وذلك بأن يدعو أقرانه إلى مشاركته فى هذه العواطف . ونستطيع أن نسمى ذلك « نداء المشاركة الوجدانية » . وعلى ذلك فإذا كان التعبير نتيجة للعاطفة فإنه ينزع بدوره إلى تنمية هذه العاطفة وتقويتها .

وهكذا نرى أن اللغة ترجع إلى أصل وجدانى أى جمالى [1] ؛ ذلك « أننا لا نعبر إلا بعد أن نكون قد أحسسنا إحساساً قوياً » . فاللغة تعبر إذن عن العواطف قبل أن تعبر عن الأفكار . وهذا ما لم يره أنصار نظرية المعانى . ولا نزال نستطيع العثور حتى اليوم على ذلك الأصل فى أكثر لغاتنا تقدماً ، حيث يتضح هذا الأصل فى النغمة الموسيقية التى يتسم بها أقصر ضروب الحديث . فالتعبير يستمد الوحى دائماً من العاطفة ، كما يحتفظ بقوته بتأثير العاطفة ، حتى فى الحالات التى يظن فيها أنه يقتصر على مجرد العرض العلمى أو الفنى . وإذا خفى الأصل الوجدانى بسبب العمليات العقلية التى تعد اللغة أداة لها فإنه ينم عن نفسه فى نبرات الصوت .

وتتكون اللغة من علامات أو إشارات[2] . وبناء على ما سبق لنا ذكره ، تحدث الإشارات بصفة تلقائية نتيجة للانفعالات . واللغة تكون دائماً مصطنعة إذا دخل فيها عنصر الإرادة . وقد تحللت الإشارات غير الإرادية الأولى شيئاً فشيئاً ، وأصبحت أقل تعقيداً ، دون أن تفقد قابليتها للفهم بسبب ذلك . ويقول « كونت » : إن كل الإشارات المصطنعة — حتى بالنسبة إلى نوعنا الإنسانى — قد اشتقت من « التقليد » الإرادى للاشارات الطبيعية التى تحدث بطريقة تلقائية . وفى ذلك ما يفسر فى آن واحد تكوين هذه العلامات وتأويلها [3] .

وقد عرّف « هوبز » الإشارة اللغوية بأنها : العلاقة الدائمة التى يراها الشخص بين ظاهرتين . والظاهرتان هنا هما الحالة الشعورية والحركة . وأحياناً

(1) Esthétique . (2) Des signes .

(3) Pol, pos, II, 226.

تحدد الحالة الشعورية الحركة ، وأحياناً تعمل الحركة على إظهار الحالة الشعورية مرة أخرى . ووضع نظام الإشارات اللغوية ليس إلا وسيلة « لربط الداخل بالخارج [١] . » وهكذا تكون اللغة بالنسبة إلى الإنسان وسيلة لإدخال سلسلة الحالات العقلية التي تعتريه في النظام الذي يتصف به العالم الخارجي . وإذن تنجم الوظيفة المنطقية للغة من طبيعتها الذاتية ؛ إذ أنها حلقة الاتصال بين ظواهر العالم الموضوعي وبين الظواهر الخاصة بالفاعل الذي يحس ويفكر . وهي على هذا الوضع تعادل أي نظام يكسب الحياة العقلية صفة الموضوعية [٢] . وإذا اكتسبت هذه الظواهر العقلية صفة الموضوعية أصبح في الإمكان بعد ذلك الاحتفاظ بها ونقلها من شخص إلى آخر . على أن ذلك لا يعني أن الإنسان أو الحيوان ، بصفة عامة ، قد وضع نصب عينيه هذا الغرض ؛ لأن تكوين الإشارات الأولى كان غير إرادي ، وكان نتيجة « للاتصال بين الأجهزة العضلية والأجهزة العصبية » وقد كان عمل النظام الخارجي هنا هو تنظيم هذه الإشارات ، حتى قبل أن يصبح الفكر قادراً على فهم هذا النظام .

والإشارات التي تحدث تلقائيا لا تتحول كلها إلى إشارات إرادية ، فما يتجه منها إلى البصر أو السمع يكون أسهل منالا في أداء هذا الغرض . وهذان النوعان من الإشارات بالذات تستخدمها الحيوانات العليا . فالحركات والصرخات هي الأصل لما أصبح فيما بعد مجموعة الإشارات المصطنعة . وقد أفسحت التعبيرات الانفعالية المجال شيئاً فشيئاً للتعبير عن الأفكار . ووصل بعضهم إلى حد الاعتقاد أن الغناء كان وليد الكلام عند الشعوب المتقدمة في المدنية . والحقيقة هي عكس ذلك ؛ لأن الكلام هو الذي خرج من الغناء . ويكفي للاقتناع بذلك أن نلقي نظرة على عالم الحيوان .

وعند هذه النقطة نصل إلى أن نظرية اللغة ترجع إلى أصل حيوي (بيولوجي) . ونستطيع أن نلخص الحقائق المقررة كالآتي :

١ — لا يعبر الإنسان عن فكرته لإيصالها للغير ، ولكنه يوصلها إلى الغير

---

(١) أي ربط داخل الشعور بالعالم الخارجي (المترجم)

(2) Pol pos II 220—21.

لأن هذه الفكرة تعبر عن نفسها .

٢ — كان التعبير فى الأصل لا ينصب على الأفكار ولكن على الانفعالات . ثم اتخذت اللغة شيئا فشيئا طابعا عقليا مثل الحياة العقلية نفسها .

٣ — التعبير وسيلة تلقائية وبدائية ، وقد نتج عن العلاقة بين الجهاز العصبى والجهاز العضلى .وبالتدريج أصبحت الإشارات اللغوية إرادية بعد أن كانت غير إرادية . وفى هذا التحول التدريجى كانت هذه الإشارات سبباً ونتيجة فى آن واحد .

والحياة الاجتماعية هى الشرط الأساسى لهذا التحول . ولا شك فى أن اللغة تظهر بسرعة فائقة بمجرد أن توجد علاقات مطردة بين أفراد من نوع واحد . فكل فرد يتعلم تأويل الحركات التى تصاحب انفعالاته ويكسبها صفة الإشارات . ثم تصبح الكائنات الأخرى المشابهة التى تحدث عندها نفس الظواهر قادرة أيضاً على تفسير هذه الإشارات . ومنذ هذه اللحظة تولد اللغة . ويصدق ذلك على الأنواع الحيوانية كما يصدق على الإنسان . غير أن المجتمع الإنسانى يسير فى تطور خاص به يستوجب تطور لغته . ولا شك فى أن لغتنا ما كانت لتتجاوز كثيراً المرحلة التى كانت تعبر فيها عن الانفعالات بوجه خاص ، لو أن مجتمعاتنا الإنسانية ظلت قاصرة على الجماعات العائلية الصرفة ، ولم تنشأ فيها نظم أخرى غير نظم الأسرة .ويقول « كونت» : « إن نظام اللغة الإنسانية يعد ، فى علم الاجتماع ، الأداة الرئيسية للتأثير الضرورى المتصل الذى أحدثته الحياة السياسية فى الحياة العائلية[1] . »

ونستطيع حينئذ أن نتصور الخطوط الأساسية لتطور اللغة فيما قبل التاريخ . ففى الأصل كانت اللغة عبارة عن حركات وصرخات . وظهر أولا تفوق الحركات لما لها من قوة التعبير المباشر . ثم انتقلت الحركات شيئاً فشيئا إلى المرتبة الثانية . وبالقدر الذى أخذت فيه الإشارات الطبيعية تتحلل لتصبح مصطنعة أخذت الإشارات الصوتية تحتل مكان الصدارة . ويعود هذا التفوق إلى أسباب كثيرة أهمها « الاتصال التلقائى » بين الصوت والسمع ، مما سمح لكل فرد بأن ينمى تعليمه الخاص . فنحن نسمع الأطفال الصغار يتدربون ساعات طوالا على إصدار

(1) Pol. pos., II, 217.

أصوات ذات مقاطع. وقد ولد الشعر من هذا الغناء الذى لم ينل حظا كبيراً من التنظيم، أو من هذه المجموعة من الإشارات الصوتية المنغمة. وبعد زمن طويل أدى الشعر فى نهاية الأمر إلى نشأة ما نطلق عليه اسم النثر، ونعنى به استخدام الجمل المجردة من الإيقاع. وهذه ثلاث ثورات هامة فى تاريخ البشرية: وكم من القرون استنفدت لكى تتم!

وصلة الكتابة بالرسم كصلة الكلام بالغناء. فلم تكن الكتابة فى الأصل اختراعاً مصطنعاً ليساعد اللغة الصوتية. وفى هذه النقطة أيضاً تغلو نظرية المعانى فى تقدير الدور الذى لعبه التفكير. ففى الواقع كان الإنسان يجيب داعى الغريزة حين كان يعبر بالرسم عن الأشياء المألوفة التى تقع تحت بصره، وتشغل خياله، وتثير انفعالاته القوية المتكررة. وقد اتخذت هذه المحاولات التلقائية لمحاكاة الأشياء الخارجية طابع الإشارات، شيئاً فشيئاً. وتحللت ومالت إلى البساطة، ثم ارتبطت أخيراً بالاشارات الصوتية التى كان لها تطورها المستقل.

فاللغة والفن يرجعان إذن إلى أصل مشترك، وهو التعبير الجمالى أى الوجدانى. ولا يفصل «كونت» بين هذين المصطلحين؛ وهو يستخدم كلمة «جمالى» بحسب معناها الأصلى ومعناها الحديث فى آن واحد. فحركاتنا التى بدأت بأن كانت غير إرادية تعبر عن خواطرنا، ثم تؤثر فى هذه الخواطر لأنها تنبعث منها، وهذا هو المصدر المتواضع الذى يصدر عنه كل شىء. فعند الحيوانات لا يفضى هذا المصدر إلا إلى إشارات صوتية غير معبرة، ومظاهر وجدانية خارجية يختلف حظها من التعبير قلة وكثرة. إما عند الإنسان فإن هذا المصدر هو مبدأ اللغة والفن. ويبدأ الفن بأن يكون مجرد محاكاة، ثم يتجه تصوير الأشياء نحو الكمال، ويصبح الفن أكثر صدقاً حينما «يستطيع أن يجيد إبراز الصفات الأساسية التى كان يفسدها الخلط فى مرحلة التجربة الأولى.» ومن هذا التحول يتكون الميل نحو «المثالية» ثم يظهر أخيراً «التعبير» بمعناه الحقيقى أو «الأسلوب.[1]»

وهكذا نستطيع إطلاق اسم اللغة على مجموعة الوسائل التى تستخدم فى نقل

(1) Pol. pos., I, 288—9.

خواطرنا المختلفة من الداخل إلى الخارج . وهذه المجموعة تكوّن نظاماً كان يمتزج فيه أولا الجزء الأكثر استعمالا والأقل تعبيراً ، وهو اللغة ، بالجزء الذى يسمى بالفن ، إذا قصرنا هذا الاسم فى الأقل على عناصره البدائية : أى على الغناء والرسم . وقد تميز هذان الجزءان فى أثناء تطورهما . وأدت حاجاتنا الاجتماعية باستمرار إلى زيادة استخدام الإشارات الصوتية والمرئية وإلى توسيع نطاقها ؛ لأنها تستخدم فى الحياة العملية وفى التفكير النظرى . ومالت هذه الإشارات إلى البساطة أكثر فأكثر ، وكذلك إلى التجريد إلى درجة أننا انتهينا إلى إرجاع أصلها إلى مجرد الاصطلاح (١) .

وصلة القرابة الأولى بين اللغة والفن تفسر كثيراً من الظواهر التى لم تصل النظريات المألوفة إلى تفسيرها . فمثلا ليست اللغة من خلق الشعب فحسب ؛ بل إنه الكفيل بالاحتفاظ بها أيضاً . ولم يفهم علماء النحو بصفة عامة - « وهم أكثر سخفاً من الناطقة » (٢) — من هذا الأمر شيئاً . فهم ينسبون لأنفسهم سلطة تبعث على السخرية . إن اللغات لا تدين بدقتها فى التعبير التى تبعث على الإعجاب إلا للاتجاه الشعبى التلقائى ، وهو اتجاه محافظ وتقدمى فى آن واحد . ويقوم أساس كل لغة على العناصر الضرورية والعامة فى التطور الجمالى للانسانية . وفى هذا ما يفسر لنا طابع السحر الذى يتميز به أقدم الفنون جميعاً وهو الشعر . ففى الشعر يستخدم الفنان كلمات لها من قوة التعبير ما يسمح له بإثارة المشاعر التى لا ينضب معينها . وقد استمدت هذه الكلمات قوتها مما كان لها من أصل وجدانى ، ومن ارتباطها البدائى بالصور الخيالية . وفى أثناء الطفولة الطويلة التى مر بها العقل الإنسانى ، كان ينظر غالباً إلى قوة الكلمات على أنها قوة خارقة للطبيعة : « Nomina Numina » . وقد انتهت بنا نظرتنا إلى اللغة ، نظرة الباحثين فى المعانى والمناطقة ، إلى نسيان أن طبيعتها الأولى كانت انفعالية وجمالية . ومع ذلك فما زلنا إلى اليوم نشعر بأن القوة الخفية للكلمات لم تندثر . فما أعظم التأثير الذى تحدثه عبارات الصلاة فى النفوس الرقيقة ولو كان الإيمان قد غادرها ! وإن أنشط المثيرات

() Pol. pos , II,250—1.

(2) Pol. pos., II,254—6.

التى تشير العاطفة بعد القيام بالواجبات الدينية هى اللغة . ولم تجهل الديانات هذه الحقيقة ، فعرفت كيف تستخدمها فى غزو النفوس ، أو فى الاحتفاظ بولائها .

٤ — [منطق العواطف وأثره فى اللغة]

لم يوجه أصحاب مذهب الوجود (الأنتولوجيون) والمتيافيزيقيون همهم إلا إلى دراسة الوظيفة المنطقية للغة . ومع ذلك ظلت دراساتهم فى هذه الناحية ناقصة. فقصر « كونديالك » ومدرسته نظرتهم على اللغة التى تخضع للتحليل المنطقى. ومعنى ذلك أنهم لم يروا إلا نوعاً واحداً من الارتباط نستطيع أن نطلق عليه اسم منطق الألفاظ . ولكن الحقيقة هى أن منطق الإشارات يرتكز على منطق الصور، وهذا الأخير يرتكز على منطق العواطف . فالمناطقة المزعومون يكونون لأنفسهم إذن فكرة ضيقة وخاطئة عن عملياتنا العقلية ، حين يركزون اهتمامهم « فى إحدى الوسائل الثلاث الهامة التى تدخل فى تكوين عقليتنا ، وهذه الوسيلة هى أكثرها حظاً من عنصر الإرادة .ولكنها أقلها قوة .[1] »

ومنطق العواطف هو الفن « الذى يسهل ارتباط المعانى العامة وفقاً لارتباط الانفعالات المقابلة لها » ، وهو أكثر الأنواع قرباً إلى الغريزة : وهو مصدر كل الإلهامات الكبرى التى يتفتق عنها ذكاؤنا . ولا نستطيع أن نفكر فى شىء يناقض منطق العواطف ؛ بل لا نستطيع التفكير فى شىء لا يتضمنه هذا المنطق . ولكن لهذا المنطق عيبين خطيرين : أولهما أن عناصره ليست محددة إلا تحديداً ضئيلا ؛ وثانيهما أنه ليس طوع إرادتنا . فهو يؤدى وظيفته تحت تأثير شروط خاصة . وليست هذه الشروط رهن إرادتنا . فنحن نرى مثلا ما يقوم به هذا المنطق عند الحيوانات ؛ فهى تنتزع إعجابنا أحياناً لما تقوم به من أعمال خارقة يوحى بها ذلك المنطق الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانفعالات . أما منطق الصور فإن كان أقل قوة من سابقه إلا أنه أكثر دقة وأكثر انطلاقاً منه . على أنه لو لم يكن لدينا سوى هذين النوعين من المنطق لما استطعنا تحقيق التراكيب

(1) Pol. pos, II, 240—1.

المنطقية المختلفة التى نتصورها ونعدها بأنفسنا . وهذه هى وظيفة منطق الإشارات ؛ وذلك لأننا نستطيع التصرف التام على وجه التقريب فى هذه الإشارات ، مما ساعد على نمو اللغة المجردة وتقدم العلوم

ولـكن يجب ألا نفصل هذا المنطق الأخير عن سابقيه . فقوانين طبيعتنا ترجّح دائماً الاستخدام المنطقى للعواطف والصور على استخدام الإشارات (أو الألفاظ) . ومما لا شك فيه أن اتصال الألفاظ بالأفكار قد يصبح اتصالا مباشراً؛ بل قد يصبح ذلك أمراً محتوماً إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار المجردة . وحينئذ يمكن القول بأن عالمنا الداخلى يرتبط بالعالم الخارجى بطريقة مصطنعة . فنحن نصور لأنفسنا هـذا العالم تصويراً مجرداً ، دون أن نمر بالعواطف ولا حتى بالصور . ولـكن هذه العلاقة ليس لها من التماسك ما للعلاقة التى تنشأ عن التدخل غير الإرادى للصور والعواطف . وكما أن الإشارة المجردة ترجع فى أصلها إلى الاشارة الحسية التى تنتج ، هى ذاتها ، عن العلاقة بين الجهاز العضلى والجهاز العصبى ؛ كذلك العلاقات بين الإشارات يرجع أصلها إلى العلاقات بين الصور ، وهـذه الأخيرة تنشأ بدورها من العلاقات بين العواطف .

وقد أخفت عنا السهولة التى نتناول بها الإشارات هذه الحقيقة : فمن المؤكد أن هذه الاشارات لا ترتبط بأفـكارنا ارتباطاً وثيقاً وتلقائياً كما ترتبط بها العواطف بل الصور .

كذلك أتاحت لنا النظرية الوضعية تأجيل النظر فى مشكلة اللغة العالمية بدلا من أن تحاول حلها . وفى الواقع إذا كان الأمر يتعلق بلغة علميـة صرفة فإن التحليل الرياضى يكفى إلى حد ما فى إشباع هذه الرغبة ؛ إذ أنه يسمح بالتعبير عن قوانين الظواهر الأولية جداً بمساعدة رموز فى متناول الجميع . أما إذا كنا نريد لغة كاملة تـكون تحت تصرف جميع الشعوب فى حياتهم العادية ، فمن ذا الذى لا يرى أن هذا المبدأ يتنافى مع الحالة الراهنة للإنسانية ؟ إذ كيف نضع لغـة عالمية ؛ فى حين أننا نترك المجال فسيحاً « لمعتقدات متباينة وعادات متضاربة ؟[1] »

(1) Pol. pos;II, 260—2.

إن توحيد اللغات سيكون نتيجة لتوحيد الشعوب . فإذا تم هذا الأمر الأخير تحت تأثير الفلسفة الوضعية فإن توحيد اللغة يعقبه كنتيجة ضرورية .

على أنه توجد منذ الآن لغة عالمية ، وهى الفن . فالفن « هو الجزء الوحيد من اللغة الذى يتمتع بقيمة عالية ،ويفهمه الجميع داخل نطاق الجنس البشرى [1]. » حقاً إن لهذه العالمية لهجاتها المختلفة . ولكن ملاحظة « كونت » لا تفقد مع ذلك شيئاً من قيمتها . فتحف النحت الإغريقى ، ولوحات « رامبراندت[2]» ، وسيمفونيات « بيتهوفن[3] » يتذوقها ملايين من الكائنات البشرية التى لم تعرف قط حرفاً واحداً من اللغات اليونانية أو الهولندية أو الألمانية . وحين يتعلم جميع الأطفال الموسيقى والرسم — حسبما ينصح به « كونت » فى مشروعه الوضعى للتربية — فلا يكون ذلك لمجرد اشتراكهم فى التمتع « بفنون الترف » . ولكن ذلك التعليم يعينهم على تذوق آثار فنية تخاطب الإنسانية جمعاء ، ويجعلهم أكثر إحساساً بالتضامن ، وهو الدعامة الأساسية للمجتمع الإنسانى . وهم بذلك يتعلمون ، فى النهاية ، اللغة العالمية التى توجد نواتها الغريزية لدى كل منهم ، والتى نشأت عنها اللغات نفسها ، تلك اللغات التى تظهر لنا اليوم فى مظهر مجموعات جافة من الرموز والرسوم . أليس من العدل أن نتيح لهم الفرصة للتمتع بتراث ربما بلغ فى قدمه ماقد

(1) Pol. pos; II, 237.

(٢) «رامبراندت» رسام هولندى من أشهر فنانى القرن السابع عشر. ولد فى ١٦٠٦ ، ومات فى امستردام فى ١٦٦٩ .وقد رسم فى حياته مالا يقل عن ٢٥٠ لوحة تعد من روائع الفن . وهى تصور أساطير من الإنجيل وحوادث تاريخية ومناظر ريفية وصور العظماء . وقد تميز فن «رامبراندت» بمهارته فى إحداث التأثير عن طريق توزيع الضوء والظلال . المترجم

(٣) « لودفيج ڤان بيتهوفن » أحد عباقرة الموسيقى؛ بل أعظمهم شأنا من حيث روعة الفن وقوة التعبير . ولد فى مدينة «بون» بألمانيا سنة ١٧٨٠ ، ومات فى « ڤيينا » سنة ١٨٢٧ ، وكان قد استقر فيها منذ ١٧٩٢ ، ووجد فيها وسطا ملائماً لظهور عبقريته . وقد صادفته فى حياته محن كثيرة أقساها ذلك الصمم الذى أصابه تدريجياً وعزله عن العالم فى السنوات الأخيرة من حياته . ومن أشهر مؤلفاته سيمفونياته التسعة الخالدة ، وأشهرها الثالثة ، وتتغنى «بالبطولة» ، والسادسة وتصف «حياة الريف والطبيعة» ، والتاسعة وقد خلد فيها « أنشودة المرح » لشيللر . المترجم

بلغته الإنسانية نفسها؟ وفى موضع ما، يقارن « كونت » بين اللغة و نظام الملكية[1]. فكلاهما قد سهل اقتناء الأشياء، وساعد على حفظ الثروات الاجتماعية. ولكن اللغة تفوق الملكية بهذه الميزة، وهى أن الجميع يستطيعون امتلاكها بنفس القدر وفى نفس الوقت. وهذه الميزة يمنحها الفن كما تمنحها اللغة سواء بسواء. فالآثار الفنية الجميلة ملك عام للانسانية بأسرها، وليس من العدل أن يحرم أحد من نصيبه فيها.

(1) Pol. pos., II, 254 — 5.

الفصل الثانى

ملاحظات عامة على العلم الاجتماعى

١ — [مرتبة علم الاجتماع فى تصنيف العلوم]

أطلق « كونت » فى بادئ الأمر على العلم الاجتماعى اسم « الطبيعة الاجتماعية. » ثم ابتكر لذلك العلم اسم « علم الاجتماع – Sociologie[1] ». ويحتل هذا العلم القمة فى السلم الشامل للعلوم . ولهذا السبب ينطوى على بعض الخصائص التى لا توجد فى العلوم الأخرى .

ومما لا شك فيه أن هذا العلم ينسجم — حسب تعريف موضوعه ومنهجه — انسجاماً كلياً مع بقية أجزاء المعرفة الوضعية . فعلم الاجتماع يدرس قوانين الظواهر الاجتماعية ، كما تبحث الرياضة عن قوانين الظواهر الهندسية . ومعنى ذلك أنه ليس بين هـذه العلوم المتباعدة من أوجه خلاف إلا تلك التى تنشأ عن اختلاف الظواهر التى يدرسها كل علم منها . ولـكن الرياضة والعلوم الأساسية الأخرى — فيما عدا علم الاجتماع — تمهد لعلوم غيرها . أما علم الاجتماع فهو علم نهائى . فكل علم من العلوم التى تمهد لغيرها يجب أن يُعنى به فقط بالقدر الضرورى الذى يسمح للعلم الذى يليه أن يتخذ بدوره الشكل الوضعى . والعلم الاجتماعى الذى لا يمهد لعلم بعده يضع مبادئ الأخلاق والسياسة . فهو كما رأينا عماد الفلسفة الوضعية . وفى هذا العلم وعن طريقه يمكن للطريقة الوضعية أن تكتسب صفة العموم التى كانت تعوزها حتى الآن .

أما الاختلاف الأخير الذى يزهو « كونت » بأنه محاه فهو : أن العلوم الأخرى قد تم تأسيسها ، وإن اختلف حظها فى ذلك . أما العلم الاجتماعى فإنه فى دور

(1) Cours, IV, 200,

التأسيس . ولا ننكر أن محاولات قد حوولت فى هـذه السبيل ؛ وهى محاولات لا يجهلها « كونت » . وهو يفخر بإعطاء من سبقوه فى هذا المضمار نصيبهم من الفضل . ويصمد فى تقصيه لهم إلى « أرسطو » الذى يعجب بعبقريته العلميـة والفلسفية التى لا تضارع . ويعده منشىء علم الاجتماع التكوينى (الاستاتيكا الاجتماعية) . ولا زال كتابه « السياسـة » ذا فائدة لمن يقرؤه حتى الآن [1] .

ولـكن « أرسطو» ما كان يستطيع تـكوين أىفكرة ما عن علم الاجتماع — وعلى الأخص عن علم الاجتماع التطورى — بمعناه الوضعى . فقد كان ينقصه لتكوين هذه الفكرة (وذلك بصرف النظر عن العلوم الأساسية التى لم تكن قد نشأت بعد ، فيما عدا العلوم الرياضية.) المعرفة الشاملة المتنوعة للتاريخ ، كذلك كانت تنقصه فـكرة التقدم .

أما «منتسكيو» فقد سبق عصره حين استطاع ، بنظرة تدل على العبقرية ، أن يعمم فـكرة القانون الطبيعى ، وأن يخضع لها الظواهر السياسية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية بوجه عام . وقد فهم حقيقة فـكرة العلم الاجتماعى. ولـكنه لم ينفذ هذه الفكرة على النحو الذى كان ينبغى أن تنفذ عليه . وكيف كان يستطيع « منتسكيو » أن ينجح وقد أعوزه عنصران أساسيان : أولهما علم الإنسان الوضعى من الناحية الحيوية ثم فـكرة التقدم ،وهى المحرك الضرورى لـكل فلسفة للتاريخ تقوم على الأساس الوضعى ؟ ولما لم يستطع « منتسكيو » ملاحظة القوانين الأساسية لعلم الاجتماع الخاص بالتطور أفرط فى استخدام منهج المقارنة . وكان من نتيجة ذلك أن فهم بعض القوانين الثانوية على أنها قوانين أساسية : مثال ذلك القوانين الخاصة بتأثير المناخ ، كما أنه قد غلا فى تقدير أهمية بعض أشكال النظم السياسية [2] .

وأتى « كوندرسيه » بعد « منتسكيو » « وتورجو » ، وقد شب على مبادىء « دالمبير » . واقترب أكثر من غيره من العلم الاجتماعى الذى لم يكن قد تأسس بعد . وقد أدرك إدراكا يبعث على الإعجاب أن تطور النوع الإنسانى — الذى

---

(1) Cours, IV, 191—2.

(2) Cours ,IV, 193 — 99; Pol. pos ,IV, Appen, 106.

ينظر إليه على أنه كائن وحيد — يخضع لقوانين . وقد ألقى ضوءا ساطعا على فكرة التقدم . ومع ذلك لم ينشأ علم الاجتماع الوضعى على يديه ؛ إذ أنه كان يشارك أهل زمانه فى الفكرة الخاطئة التى كانت تقول بأن الإنسان قابل للكمال إلى ما لا حد له . وهذه الأوهام لم تكن لتختفى إلا أمام العلم الوضعى للانسان العاقل الخلق . وفوق ذلك ، فإنه فى حدة الصراع الثورى أغفل الحقيقة الملموسة للتقدم ؛ فى حين أنه فهم تماماً ضرورته من الناحية النظرية . وعندما صور القرون التى سبقت القرن الثامن عشر بألوان سوداء قاتمة ، جعل التطور التدريجى للانسانية نوعاً من المعجزات . « وهذا مالا يقبله بتاتاً مذهب لا موضع فيه قط لفكرة العناية الإلهية [1] . »

ثم لا يلبث « كابانيس » « وجال » أن يقدما لنا بعد ذلك نظريتهما الوضعية عن القوى العقلية والخلقية عند الإنسان . وقد ألقت الثورة الفرنسية ضوءا شديداً على الحقبة التى تفصلنا عن القرون الوسطى . وأخيراً فإن المفكرين الذين كانوا ضد الثورة قد بينوا أن فلسفة القرن الثامن عشر ، وإن كانت قد أفلحت فى الهدم ، فقد ظهر عجزها فى البناء . وبذلك أثبتوا أن النظام يجب ألا ينفصل عن التقدم . وقد كان « كونت » ينظر إلى نفسه كما لو كان « كوندرسيه » بعد أن أفاد من هذه الدروس ، ومن هذه التجارب . فقد درس مع « سان سيمون » وقرأ « دى ميستر » . وبالاختصار أصبح يمتلك كل العناصر الضرورية لتأسيس علم الاجتماع .

وفى الوقت الذى شرع يضع فيه أسس هذا العلم كانت الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ما زالت تسيطر على الفكرة المألوفة عن الظواهر الاجتماعية . فلم يكن الخيال فى هذه الفكرة يفسح المجال للملاحظة . ولم يكن المفكرون يكرسون جهودهم لتحليل الظواهر بغية الكشف عن علاقاتها وعن القوانين التى تخضع لها . وكانوا يفضلون إنشاء فلسفات للتاريخ تنطوى على خصائص الفروض غير العلمية ، أى التى لا يمكن التحقق من صحتها . وكانوا يبحثون عن النتائج المطلقة . وخيل إليهم أنه يمكن إدراك الحقائق المطلقة فى مجال هذه الظواهر ، كما

(1) Cours IV, 200—205; Pol pos, IV Append, 109.

يمكن إدراكها فى الظواهر الأخرى جميعاً . أما من وجهة النظر العملية فلم يكن لدى هؤلاء المفكرين أدنى شك فى أن الإنسان يستطيع أن يعدل الظواهر الاجتماعية كما يروق له ، وأن نشاطه يؤثر فى هذا المجال تأثيراً لا حدود له . وبالاختصار كانوا يفترضون أن المجتمع السياسى ليس له قوانين تنظم نموه الطبيعى .

فنفس هذه الآراء الوهمية ، ونفس هذه الأفكار الخاطئة كانت تسيطر قديماً على دراسة الظواهر الأولية جداً، وهى التى أصبحت فيما بعد موضوعات للعلوم الوضعية . أليس هذا التشابه خليقاً بأن يبعث لدى الفلاسفة « الأمل الذى ينادى به العقل فى الوصول إلى محو هذه الأخطاء النظرية والمنهجية التى تنطوى عليها مجموعة الآراء السياسية ؟ (١) » وإذا كان العلم الذى يدرس الظواهر الأكثر تعقيداً آخر العلوم فى الوصول إلى الحالة الوضعية فذلك أمر طبيعى جداً ؛ بل كان من المستحيل أن يكون الأمر على عكس ذلك . وأخيراً فبالإضافة إلى المصاعب الناجمة عن شدة تعقيد موضوعه ، فقد كان على علم الاجتماع أن يتغلب على مصاعب أخرى تنجم عن العواطف السياسية . فإن المشاكل التى من هذا النوع لا تدع إنساناً دون أن يشترك فيها . ومصالح كل إنسان تتأثر بها ، كما أنها تؤثر ، دون أن يشعر بذلك ، فى اتجاه أفكاره . وتتفوق الأحزاب السياسية فى إنشاء النظريات التى تتلاءم مع حاجاتها والدعاية لها . ولذلك فإن الأمر يستلزم مجهوداً متواصلا للوصول إلى آراء غير مغرضة يستطيع أن يتخذها علم السياسة النظرى موضوعاً له .

على أنه إذا كانت كل هذه الأسباب توقفنا على أن علم الاجتماع كان آخر العلوم الأساسية من حيث النشأة فلا يتضمن أى سبب منها أن هذا العلم يجب ألا يولد بدوره ؛ بل كان يجب على العكس أن تأخذ « الطبيعة الاجتماعية » مكانها يوماً ما إلى جانب « الطبيعة العضوية » و « الطبيعة غير العضوية » . وقد كانت لدى « كونت » فكرة واضحة جداً عن هذا الموضوع منذ سنة ١٨٢٤ . فنراه يقول : إننا لا نرى لماذا لا يكون للظواهر التى تنشأ بسبب نمو أحد الأنواع الاجتماعية قوانين تخضع لها كقوانين الظواهر الأخرى ؟ ولماذا لا يمكن الكشف

(1) Cours ,IV, 243 — 4 .

عن هذه القوانين بطريق الملاحظة كما هى الحال فى القوانين الأخرى ، مع ملاحظة أمر واحد ، وهو أن طبيعة هذا الجزء من الفلسفة تجعل دراسته أصعب من غيره . « سوف أجعل الناس يشعرون عن طريق الواقع نفسه أن هناك قوانين لنمو النوع الإنسانى تبلغ فى دقتها قانون الجاذبية الذي يخضع له سقوط حجر[1] . » على أن « كونت » قد خفف فيما بعد كثيراً من صرامة مثل هذه التصريحات . واعترف بأن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر « قابلية للتعديل » ؛ ولكنه مع ذلك لم يتزعزع عن إيمانه بأنها خاضعة لقوانين .

٢ — [العلاقة بين علم الاجتماع وعلم الحياة]

إن علم الاجتماع ، وهو علم مجرد ونظرى بحت ، لا يهدف إلا إلى الكشف عن قوانين الظواهر ، دون أن يهتم فى البداية بالتطبيقات العملية الممكنة عليها . وقد قال « كونت » : إننى لن أشغل نفسى مباشرة بالفوضى السياسية[2] . فيجب فى هذا المجال ، أكثر منه فى أى مجال آخر ، أن نفصل العلم عن الفن المقابل له . لأن نفس الأسباب التى أدت إلى تكوين علم وظائف الأعضاء المستقل عن الطب هى نفس الأسباب التى تحتم أيضاً أن يتميز العلم الاجتماعى عن السياسة . وقد كان حتى الآن تفسيراً تجريبياً أو تسعفياً لها .

ومن الغريب أن « كونت» الذى اهتم إلى حد كبير بتعريف الظاهرة الطبيعية والظاهرة الكيميائية ، والظاهرة الحيوية ، لم يعرف الظاهرة الاجتماعية . ويمكننا أن نفطن بسهولة إلى أسباب ذلك . فهذه الظاهرة أولا تعرّف نفسها بنفسها ، وذلك بطريق الحذف[3] . فبما أن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر تعقيداً من بين تلك التى يمكننا الوقوف عليها فإن كل الظواهر التى لا تدرسها العلوم السابقة تكوّن بطبيعة الأمر موضوع علم الاجتماع . ومن جهة أخرى قد يكون هناك مجال للبحث عن تعريف الظاهرة الاجتماعية لو أننا بدأنا بالنظر إلى الفرد لكى نصعد منه إلى دراسة المجتمع . ولكن فكرة « كونت » على عكس ذلك

(1) Letters à Valat, P. 138 — 9 (8 Sep . 1824)

(2) Cours, IV, 2—3.

(3) par élimintation.

تماماً . فالفرد ، حسبما يرى ، ليس إلا معنى مجرداً ؛ والمجتمع هو الحقيقة الواقعية . ويجب ألا نفسر الإنسانيـة عن طريق الانسان ، بل بالعكس ، يجب أن نفسر الإنسان عن طريق الإنسانية . وحينئذ يجب أن تـكون الظواهر الإنسانية بمعنى الـكلمة ، ظواهر اجتماعية لهذا الأمر نفسه . ومن الصفات الجوهرية فى مذهب « كونت » أن الإنسان الذى ينظر إليه كفرد لا يكون موضوعاً للعلم . فمعرفة الإنسان تخص علم الحياة من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى . وعلى ذلك فإن تعريف الظاهرة الاجتماعية يرجع إلى تحديد العلاقات بين علم الحياة وعلم الاجتماع .

ولقد سبق أن رأينا أن هذه العلاقات وثيقة للغاية . فمن ناحية ، ما كان لعلم الاجتماع أن ينشأ ما لم تكن دراسات الوظائف السامية فى علم الحياة قد بلغت درجة معينة من التقدم . وقد قدم لنا التاريخ دليلا على ذلك : فعند ما كان علم الحياة فى مرحلة الطفولة كان ذلك سبباً هاماً فى فشل المحاولات الاجتماعية التى قام بها كل من « منتسكيو » و « كوندرسيه » . ولـكن من ناحية أخرى ، ما كان يمكن دراسة الوظائف العقلية والخلقية ، أى أرقى جزء من علم الحياة ، إلا بناء على وجهة نظر علم الاجتماع . فهذه الدراسة تـكاد تـكون مجالاً مشتركا لا يخص هذا العلم وحده أو ذاك .

فهل نستطيع إذن أن نعتبر علم الاجتماع مجرد امتداد لعلم الحياة ، بحيث يصبح هذا الامتداد أكثر أهمية فى حالة النوع الإنسانى منه فى حالة الأنواع الأخرى ؟ ألا تتحقق هذه النظرة ضمناً حين نرجع دراسة الوظائف العقلية والخلقية إلى علم الحياة ؟ إذ أن كل ما يحمل اسم « العلوم الأخلاقية » كالتاريخ والقانون والاقتصاد السياسي وهلم جراً ترتكز، فى التحليل الأخير، على هذه الوظائف . وما جدوى إنشاء علم أساسى جديد يقوم بدراسة ظواهر تؤول فى آخر الأمر إلى الظواهر الحيوية ؟

لقد احتج « كونت » ضد هذا التفسير الخاطئ لنظريته . [1] فعلم الاجتماع فى نظره ، لا يمكن أن يؤول إلى علم الحياة ، كما أن علم الحياة نفسه لا يمكن أن يؤول إلى علم الـكيمياء . وللظواهر الاجتماعية قوانينها الخاصة التى تسيطر عليهـا ،

(1) Cours, IV, 391; VI, 775—6; Pol. pos. IV, Appendice, p. 124—7.

بصرف النظر عن القوانين الأخرى العامة التى تشترك فيها مع الظواهر التى تعد أساساً لها . وإذا لم يكن فى الوجود الا مجتمعات حيوانية كتلك التى نراها اليوم فقد لا يكون من المستحيل النظر إلى علم الاجتماع على أنه ملحق لعلم الحياة . ولكن وجود المجتمع الإنسانى يستبعد كل محاولة من هذا القبيل ؛ ذلك لأن الحياة الاجتماعية هى التى حققت لدى الإنسان ذلك النمو الهائل فى وظائفه العقلية والخلقية ، وهذا النمو نفسه أساس لتعريف الإنسانية . والنتيجة الأولى لهذا النمو هو أن علم الحياة بمعنى الكلمة يصبح غير كاف فى دراسته . فيجب استخدام منهج جديد ، وهو منهج الملاحظة التاريخية . وإذا لم يكن هناك غير هذا السبب وحده فإنه يكفى لدحض مسألة إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة .

والأمر الثانى هو أننا حين ننتقل من دراسة الكائن العضوى الفردى إلى دراسة الكائن الاجتماعى فإن « الامتداد المستمر والبقاء الذى لا نهاية له تقريباً » لهذا الكائن الأخير يجعلان من المستحيل ألا نفكر فى فصله عن الكائن الأول فى دراسة علمية مستقلة .(1) ولم يفتر « كونت » بالتشابه بين هذين النوعين من الكائنات العضوية. والحق يقال إن علم الاجتماع لديه لا يكاد يهتم إلا بكائن عضوى وحيد هو الإنسانية . فإذا تركنا جانباً القليل مما كتبه عن المجتمعات الحيوانية وجدناه ينظر إلى النوع الإنسانى ، فى خلال الزمان والمكان ، كما لو كان مكوناً من « وحدة اجتماعية هائلة وأبدية ، يساهم مختلف أعضائها ، وهم الأفراد والدول ، كل حسب طريقة ودرجة محددة ، فى تطور الإنسانية ، وقد وحد بينهم نوع من التضامن العام . » ومن الآراء التى يعجب بها « كونت » لدى « كوندرسيه » ، ويراها ضرورية للعلم الاجتماعى ، أن هذا الأخير قد جعل مجموع النوع الإنسانى كائناً وحيداً يتطور(٢) . وحينئذ فالتوازى لا يكون كاملا بين « هذه الوحدة الاجتماعية الهائلة » وبين الكائنات العضوية التى يدرسها علم الحياة . فالطبيعة المركبة للوحدة الأولى تختلف ، كما يقول « كونت » نفسه ، اختلافاً عميقاً عن التركيب الفردى للكائنات الحية . فيجب إذن أن نعرف كيف نضيق نطاق المقارنة

(1) Pol. pos., II, 288—9. (2) Cours, IV, 326.

بحكمة « حتى لا تكون هذه المقارنة سبباً فى تقرير أوجه شبه معيبة ؛ فى حين أنها يجب أن تقتصر على مجرد إبداء الملاحظات القيمة . » على أن « كونت » قد خالف أحياناً هذا المبدأ الذى يوجب الحذر ، عندما بحث مثلا فى الكائن الاجتماعى عما يشابه الأنسجة والأعضاء والأجهزة التى يدرسها علماء التشريح . ومع ذلك فقد حدد بطريقة أكيدة الحد الذى يصبح استخدام المقارنة بعده أمراً معيباً .

وهذا الحد تعينه الصفة الذاتية للحقيقة الاجتماعية ، وهى التى لا تدخل فى نطاق منهج علم الحياة . ذلك أن الظاهرة الأساسية فى موضوع علم الاجتماع ، والتى تقرر صيغته العلمية بأشد ما يمكن من الوضوح ، هى التأثير التدريجى المتصل للأجيال الإنسانية المتعاقبة كل فى الآخر . ومن الواضح أن ذكاءنا « لا يستطيع الحدس بالمراحل الفعلية الأساسية لتطور بلغ هـذا الحد من التعقيد ما لم يستعن بالتحليل التاريخى بمعناه الصحيح . (1) » وهذه هى الكلمة الحاسمة : فلا وجود لعلم الاجتماع دون التاريخ . وقد كتب « كونت » قبل ذلك أى فى سنة ١٨٢٢ : إن إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة معناه إلغاء الملاحظة المباشرة للماضى الاجتماعى . ولا نشك فى أن رقى الإنسان بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى يرجع إلى الكمال النسبى فى تركيبه العضوى . وبهذا المعنى يكون علم الطبيعة الاجتماعى ، أى دراسة التطور الاجتماعى للنوع الإنسانى ، فرعاً من علم وظائف الأعضاء . وبهذا المعنى أيضاً لا يكون تاريخ الحضارة إلا نتيجة وتكملة ضرورية للتاريخ الطبيعى للانسان . ولكن بقدر ما يهمنا فهم هذه العلاقة وعدم تحويل أنظارنا عنها أبداً ، فقد يكون من الخطأ أن نستنبط منها أنه يجب ألا نفصل فصلا تاماً بين علم الطبيعة الاجتماعى وعلم وظائف الأعضاء بمعناه الصحيح . وذلك لوجود التاريخ فى حالة النوع الإنسانى ، والتاريخ لا يمكن استنباطه (2) .

٣ — [منهج البحث فى علم الاجتماع]

سبق أن رأينا أن طبيعة الموضوع الذى يدرسه علم الحياة قد اضطرت العلماء إلى بدء دراستهم بالنظر إلى « الكل » لكى ينتهوا إلى دراسة الأجزاء . ومعنى

(1) Cours, IV, 387.
(2) Pol. pos., IV Appendice, P. 124 — 7.

ذلك هو الانتقال من المركب إلى البسيط . فمن الأولى أن يتبع هذا المنهج ذو الاتجاه العكسي في علم الاجتماع . وذلك لأنه بالرغم من أن العناصر الفردية في المجتمع تظهر أكثر انفصالا من أجزاء الجسم الحي ، إلا أن التضامن بين الأجزاء الاجتماعية يكون أشد قوة من تضامن الأجزاء الحيوية[1] . وإذن سينحصر المنهج الاجتماعي في النظر دائماً ، وفي آن واحد ، إلى المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية ، سواء أكان ذلك في حالة الاستقرار أو في حالة التطور . وكل من هاتين الحالتين يمكن أن يكون بلا شك موضوعاً لدراسة خاصة على اعتبار أنها دراسة « إعداد وتمهيد . » ولكن بمجرد أن يصبح العلم أكثر تقدماً فإن ارتباط الظواهر يكون خير مرشد في تحليلها . وقد أثبت علم الاقتصاد السياسي بطريقة واقعية أن الدراسة المنفصلة لمجموعة من الظواهر الاجتماعية محكوم عليها بأن تظل عقيمة ومنافية للعقل . وعلى ذلك فإن أولئك الذين يرغبون في محاكاة طريقة « التجزئة المنهجية الخاصة بالعلوم غير العضوية » وتطبيقها في مجال الدراسات الاجتماعية يجهلون بلا شك الشروط الأساسية التي يتطلبها موضوع بحثهم . ففي هذا المجال تتحتم معرفة القوانين الأكثر عموماً قبل غيرها . وبعد ذلك يهبط العلم من هذه القوانين إلى القوانين الأشد خصوصاً .

وكلما زادت الظواهر تعقيداً كثرت الأساليب المنهجية التي نستعين بها على دراستها . ويتحقق قانون التعويض مرة أخرى في حالتنا الراهنة ؛ إذ أن علم الاجتماع له أساليبه الخاصة به ، علاوة على الأساليب الأخرى المستخدمة في العلوم السابقة له . ونقول بعبارة أدق : إنه نظراً لكونه آخر العلوم فإنه يستخدم الطريقة الوضعية بأكمل معانيها . ولما كانت معرفة المنهج بالدقة لا تكتسب إلا عن طريق الخبرة العملية فمن الواجب إذن أن يكوّن عالم الاجتماع نفسه عن طريق تربية علمية كاملة ، مبتدئاً بالرياضة التي تشعره بالفكرة الوضعية حتى ينتهي إلى علم الحياة الذي يعلمه منهج المقارنة . وترسم لنا « دروس الفلسفة الوضعية » بدقة هذا الصعود المنهجي ، الذي قاد العقل البشري بدرجات متتابعة حتى انتهى به إلى العلم

(1) Cours, IV, 279 — 80 .

الاجتماعى . وبما أن التطور العقلى للفرد نسخة مكررة من تطور النوع بأكمله وجب على عالم الاجتماع أن يقطع نفس المراحل ليصل إلى نفس الهدف .

على أنه إذا كانت الثقافة الرياضية ضرورية لعالم الاجتماع ، لأنها تعوده على طريقة التفكير الوضعى ، فإن « أوجيست كونت » يعترف مع ذلك بأن الظواهر الاجتماعية لا تتضمن استخدام الأعداد ولا المعادلات الرياضية ؛ بل لا تستخدم حساب الاحتمالات بصفة خاصة . وقد وصف محاولة « لابلاس » فى هذا الصدد بأنها محاولة سخيفة ، وهى تلك المحاولة التى اقتبسها منه فيما بعد بعض علماء الرياضة. ويروق له أن يستشهد بها لكى يدل على ضعف الروح الفلسفية عند علماء الهندسة والواقع أنه يرى أن تطبيق حساب الاحتمالات على الحوادث التاريخية معناه إغفال أن هذه الظواهر تخضع لقوانين ثابتة كالظواهر الأخرى .

وحينئذ إذا كانت الأساليب الرياضية لا تزود علم الاجتماع بأداة فعالة فإن هذا العلم يستطيع استخدام الأساليب المتبعة فى علوم الطبيعة والتاريخ الطبيعى . وأول هذه الأساليب هى الملاحظة . ويلوح أن ملاحظة الظواهر الاجتماعية أمر من السهولة بمكان ؛ لأن هذه الظواهر مألوفة لدينا جداً ، ولأن من يلاحظها يشترك فيها إلى حد ما . ولكن الحقيقة هى أن هذين الظرفين يجعلان الملاحظة الاجتماعية من أشق الأمور . فالمرء لا يلاحظ جيداً إلا بشرط أن يضع نفسه خارج الشىء الذى يلاحظه [1]. فينبغى إذن أن تظهر لنا الظواهر الاجتماعية على أنها موضوعية ، ومنفصلة عنا ، ومستقلة عن حالات شعورنا الفردية . وليس أصعب من تحقيق هذا الأمر . وللحصول على «هذه النتيجة المضادة للنظرة التلقائية »، ولضمان الاحتفاظ بها على وجه الخصوص ، يجب أن يتدخل العقل لإعداد ما يريد ملاحظته . وإذا كان العالم غير مزود فى أثناء ملاحظة الظواهر بنظرية سابقة تمهد له السبيل فإنه يعجز فى الأغلب عن معرفة الشىء يجب عليه أن يلاحظه فى الظواهر التى تمر أمام عينيه . فنحن لا نستطيع إذن أن نفهم الظواهر اللاحقة إلا بربطها بالظواهر السابقة . وهنا موطن « الصعوبة الكبرى» فى علم الاجتماع ، حيث

---

(1) Cours, IV, 337.

نضطر دائماً على نحو ما إلى تحديد الظواهر وقوانينها فى آن واحد . إذ أن الظواهر تظل عقيمة — بل غير ملحوظة ،على الرغم من أننا نسبح فى وسطها — إذا لم تكن لدينا من قبل المبادىء العقلية الضرورية التى تمكننا من فهمها .

وبناء على ذلك ، لا يمكن أن يكون للظاهرة الاجتماعية معنى علمى إلا إذا ماثلنا بينها وبين ظاهرة أخرى . والظاهرة المنعزلة تظل شبيهة بمجرد أقصوصة يمكن أن تشبع الرغبة فى« حب الاطلاع الذى لاطائل تحته » ، ولكنها لاتصلح أن تكون موضوعاً لدراسة عقلية . وهناك عدد لا حصر له من الظواهر التى تصلح لأن تكون مادة لعلم الاجتماع ، كالعادات التى قد تكون شديدة التفاهة بحسب الظاهر ، والآثار بجميع أنواعها ، وتحليل اللغات ومقارنتها . ولكن يجب ، فى نهاية الأمر ، أن تهيمن وجهات نظر عامة على ملاحظة جميع هذه الظواهر. وبهذا الشرط وحده يستطيع العالم الذى أعد إعداداً عقلياً كافياً أن يحول الظواهر التى تمر أمام عينيه إلى معلومات اجتماعية وذلك « عن طريق استخدامه لنقط الاتصال المباشر أو غير المباشر بالنظريات العليا فى العلم ، وبفضل ما بين الظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية من ارتباط » .

وليس هناك محل للتجربة فى علم الاجتماع[1]. وليس سبب ذلك أننا لا نستطيع التأثير فى الظواهر الاجتماعية ، فإنها على العكس أكثر الظواهر قابلية للتعديل . ولكن التجربة بمعناها الحقيقى تنحصر فى المقارنة بين حالتين تختلفان بسبب ظرف محدد ، وبسبب هذا الظرف وحده . وليست لدينا وسيلة ما لتحديد حالتين من هذا النوع فى علم الاجتماع . وإذا كانت التجربة المباشرة تعوزنا حقاً فإن الطبيعة تزودنا بكثير من التجارب غير المباشرة . وتنحصر هذه الأخيرة فى الحالات المرضية،وهى لسوء الحظ كثيرة جداً فى حياة المجتمعات ؛ وفى الاضطرابات التى يتفاوت خطرها والتى تقاسيها المجتمعات نتيجة لأسباب عرضية أو طارئة . ومن ذلك الفترات الثورية . وهى تقابل فترات المرض بالنسبة إلى الأجسام الحية . وإذا طبقنا مبدأ « بروسيه » [2] تطبيقاً مناسباً على علم الاجتماع ، أى إذا سلمنا

(1) Cours ,IV, 342 — 44.

(2) Broussais .

بأن الظواهر المعتلة تحدث كنتيجة لنفس القوانين التى تخضع لها الظواهر السليمة فإن دراسة الأمراض الاجتماعية تقوم إلى حد ما مقام التجربة . وقد يقال إن هذه الدراسة قد ظلت عقيمة حتى الآن . ولكن ذلك راجع ، فى نظر « كونت »، إلى أن التجربة ، مباشرة كانت أم غير مباشرة ، يجب أن تخضع لمبادىء عقلية ، وشأنها فى ذلك شأن الملاحظة المجردة . فالملاحظة والتجربة لا تثمران إلا داخل نطاق علم اجتماع يكون قد اهتدى إلى الكشف عن قوانينه الأساسية .

وإذا كان المنهج المقارن قد أفاد عالم الحياة فإنه عظيم الفائدة أيضاً لعالم الاجتماع . فهو يماثل بين الحالات المختلفة للمجتمع الإنسانى ، تلك الحالات التى توجد فى آن واحد فى مختلف أجزاء الكرة الأرضية ؛ ويماثل أيضاً بين شعوب منفصل بعضها عن بعض . ومما لا شك فيه أننا إذا نظرنا إلى التطور فى مجموعه وجدنا أن تطور الإنسانية كل لا يتجزأ . ومع ذلك فمن الحق أن نعترف بأن هناك شعوبا كثيرة ومختلفة جداً لم تبلغ من هذا التطور إلا درجات تتفاوت رقياً وانحطاطاً . فنستطيع إذن أن نلاحظ مراحل تطورها المتعاقبة فى آن واحد ، وأن نقارن بينها . فإذا بدأنا بقبائل « الفيجيين » البدائية حتى ننتهى إلى أكثر الدول حضارة فى أوروبا فإننا لا نستطيع أن نتخيل أى « فرق اجتماعى يسير » دون أن يكون موجوداً بالفعل فى إحدى جهات الكرة الأرضية . وكثيراً ما نجد داخل نطاق دولة واحدة أن الظروف الاجتماعية للطبقات المختلفة تمثل حالات مختلفة من الحضارة يختلف بعضها عن بعض أشد اختلاف . وتحتوى باريس اليوم على « مخضرمين » تتفاوت درجة إخلاصهم لجميع الدرجات السابقة للتطور الاجتماعى تقريباً ، وخصوصاً من الناحية الفكرية [1] . ولهذه الطريقة فى المقارنة قيمتها بالنسبة إلى علم الاجتماع من ناحيتى الاستقرار والتطور . وفى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، قد تكون المقارنة ممكنة بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الإنسانية .

ومع ذلك فإن هذا الأسلوب المنهجى لا يخلو من المساوىء فى علم الاجتماع ؛ إذ أنه لا يراعى التعاقب الضرورى للمراحل المختلفة فى التطور الاجتماعى . وهو يميل،

(1) Cours, IV 354, et suiv.

على العكس من ذلك ، إلى النظر إلى هذه المراحل كما لو كانت حدثت فى آن واحد. فهو يحول إذن دون ملاحظة تسلسل الأشكال الاجتماعية . وقد يوشك أن يفسد تحليل الظواهر التى سبقت ملاحظتها ، وأن يدعونا إلى الخلط بين مجرد العوامل الثانوية وبين الأسباب الرئيسية . وهذا ماحدث «لمنتسكيو» حينما شرع يقارن، دون تفرقة ، بين المدن القديمة وفرنسا فى العصور الوسطى ، وانجلترا فى القرن الثامن عشر ، وجمهورية البندقية ، وحكومة بيزنطة ، وأمبراطورية السلطان العثمانى ، وأمبراطورية شاه العجم .

ولذلك فإن منهج المقارنة فى علم الاجتماع لا يمكن أن يكون أكثر من وسيلة مساعدة . ويجب أن يخضع ، كالملاحظة والتجربة ، لفكرة عقلية عن تطور الإنسانية . وهذا التطور يتوقف بدوره على استخدام طريقة مبتكرة للملاحظة تتلاءم مع طبيعة الظواهر الاجتماعية ، وتخلو من الأخطار التى كانت تظهر فى الطرق التى سبق ذكرها . وهذه الطريقة ذات الصبغة الاجتماعية الصرفة — التى تعد أسمى مراتب الأساليب العلمية فى علم الاجتماع والتى يكمل بها المنهج الوضعى — هى ما أطلق عليها « كونت » اسم « الطريقة التاريخية[1] . »

٤ — [كيف يستخدم المنهج التاريخى فى علم الاجتماع؟]

إن علم الاجتماع علم مجرد . ولما كان التاريخ وسيلته الأساسية فى البحث فإن هذا التاريخ لا يمكن أن يقتصر إذن على مجرد سرد الحوادث . وهناك طريقتان لفهم التاريخ : الأولى عامة والأخرى خاصة . وتسيطر هذه الأخيرة على المؤلفات التاريخية التى كتبت حتى اليوم . وغرض هذه المؤلفات هو سرد طائفة من الحوادث حسب تاريخ وقوعها ، وعرضها تبعا لهذا النظام . ولا ننكر أن هناك مجهودات قد بذلت فى القرن الأخير لربط الحوادث السياسية وتحديد تسلسلها . ولكن هذا النوع من المؤلفات ظل ، بالرغم من ذلك ، ذا صبغة قصصية أو أدبية . أما ذلك الشكل الآخر من أشكال التاريخ الذى لم يظهر حتى ذلك الحين فهو يهدف

(1) Cours, IV, 360.

إلى البحث عن القوانين التى تسيطر على النمو الاجتماعى للنوع الإنسانى[1].

ولا بد أن يؤدى اختلاف الهدف إلى اختلاف المنهج . فإذا كان الأمر يتعلق بعرض بعض « الحوادث » عرضاً دقيقاً وبسرد الأشياء كما وقعت فى الماضى ، فإننا نبدأ عادة بالتاريخ الخاص لكل من الشعوب المختلفة على حدة ، وهو يقوم بدوره على الترتيب الزمنى لتواريخ الأقاليم والمدن . ويجب أن نبدأ بالوثائق التى تهتم بالتفاصيل ، وألا نهمل أى مصدر مهما كان تافهاً : أما ربط هذه الحوادث المبعثرة فإنه يأتى بعد ذلك . أما إذا كان غرضنا هو إنشاء علم نظرى للتاريخ ، أى الوصول إلى ربط الظواهر الاجتماعية ، وجب أن نتبع طريقاً مختلفاً عن ذلك تمام الاختلاف . والواقع أن جميع طوائف هذه الظواهر تتطور فى آن واحد ويتأثر بعضها فى تطوره ببعض . ولا نستطيع تفسير سير التطور المستمر لإحدى هذه الطوائف دون أن تكون لدينا أولا فكرة عامة عن « تقدم المجموع » . وإذن يجب أن نحاول ، قبل كل شىء . تكوين فكرة عامة جداً عن تقدم النوع الإنسانى ، ومعنى ذلك أن نلاحظ وأن نربط بين أنواع التقدم الهامة التى أحرزتها الإنسانية تباعاً فى أهم اتجاهاتها . وبعد ذلك نشرع فى تقسيم الفترات المختلفة وطوائف الظواهر التى يتعين علينا ملاحظتها[2] .

وهذه « الاتجاهات الرئيسية المختلفة » تتصل بما سماه « كونت » فيما بعد « بالمجموعات الاجتماعية »[3] . وهو يعنى بذلك مجموعات الظواهر الاجتماعية وقد نظمت وأعدت للدراسة العلمية . فإذا تم تكوين هذه المجموعات حاول عالم الاجتماع أن يحدد النمو المتواصل لكل استعداد أو قوة طبيعية أو خلقية أو عقلية أو سياسية مستعيناً فى ذلك بمجموع الحوادث التاريخية . ثم يحاول بعد ذلك أن يظهر علاقة ذلك النمو بالتناقص المستمر الذى يعترى الاستعداد أو القوة المضادة : مثال ذلك ميل المجتمع الإنسانى إلى الانتقال من الحضارة الحربية إلى الحضارة الصناعية ، أو من الديانة المستمدة من الوحى إلى الديانة القائمة على العقل الخ ... ومن هذه العملية نخلص إلى التكهن العلمى الذى يقول

---

(1) Cours, IV, 225.

(2) Cours, IV, 366 et suiv; Pol. Pos., IV Appendice, P. 135 et suiv.

(3) Les séries sociales.

بانتصار أحد الاتجاهات وانهيار الآخر ، بشرط أن تكون هذه النتيجة مطابقة للقوانين العامة لتطور البشرية .

وهذا التكهن لا يمكن أن يقوم بتاتاً على مجرد معرفة الحاضر ؛ لأن هذه المعرفة تعرضنا لخلط الظواهر الأساسية بالظواهر الثانوية « ولتقديم المظاهر الصاخبة العارضة على الاتجاهات العميقة » ، وإلى النظر إلى بعض النظم والمذاهب على أنها فى طريق الازدهار ؛ فى حين أنها آخذة فى الأفول . ورجال الدولة عندنا لا يرجعون مطلقاً إلا إلى القرن الثامن عشر . أما الفلاسفة فلا يرجعون إلا إلى القرن السادس عشر . وهذا قليل جداً ؛ إذ لا يكفى حتى للوصول إلى فهم الثورة الفرنسية . ودراسة « المجموعات التاريخية » وحدها هى التى تسمح لنا بفهم الحاضر وبالتكهن ، إلى حد ما ، بالمستقبل . وقد تصل الدربة بعالم الاجتماع إلى التكهن بالماضى ، أى إلى الوصول إلى معرفته معرفة عقلية ، وإلى استنباط أى موقف من المواقف التاريخية من مجموعة الحوادث السابقة . وبذلك يألف روح المنهج التاريخى .

ومع ذلك ، فإذا اقتصر عالم الاجتماع على استخدام المنهج التاريخى النظرى دون غيره ، فقد يقع أحياناً فى الاستنتاج الخاطىء ويؤول التدهور المستمر فى إحدى القوى الطبيعية بأنه اتجاه نحو الاختفاء التام لهذه القوة . مثال ذلك أن الحضارة كلما تقدمت نحو الرفاهية قلت قابلية الإنسان للأكل عن ذى قبل ؛ ولكن أحداً لا يستنتج من ذلك أنه يتجه إلى عدم الأكل بتاتاً . وإذا كان السخف ملموساً فى مثل هذه النتيجة فإنه قد يمر غير ملحوظ فى بعض الأحيان . ولهذا السبب فإن المنهج التاريخى فى علم الاجتماع يحتاج لرقابة النظرية الوضعية فى الطبيعة الإنسانية . فكل ضروب الاستقراء التى تتعارض مع هذه النظرية يجب أن تطرح جانبا . والواقع أن التطور الاجتماعى برمته ليس فى حقيقته إلا مجرد نمو للقوى الإنسانية . وهو لا يتضمن أى خلق لقوى جديدة . وإذن فكل الاستعدادات أو الملكات الحقيقية التى تستطيع الملاحظة الإجتماعية (وعلى الأخص التاريخ) أن تعرفنا بها ، موجودة فى شكل نواة ، على الأقل ، فى النموذج الأساسى الذى سبق لعلم الحياة أن أعده من أجل علم الاجتماع (١) . فالتطابق بين نتائج التحليل التاريخى

---

(١) أى فى الإنسان ككائن حى . المترجم .

والمعلومات التى سبق للنظرية الحيوية أن أثبتتها هو الضمان الضرورى لصحة البراهين فى علم الاجتماع [1] .

٥ — [استخدام الطريقة القياسية فى علم الاجتماع]

وهكذا نرى أن المنهج التاريخى — الذى يتصوَّر على هذا النحو — يقوم على المبدأ الذى جعله « كونت » أساساً لنظريته فى علم الاجتماع . ويمكن تلخيص هذا المبدأ فى هذه العبارة : إن طبيعة الإنسان تتطور دون أن تتغير . فالقوى المختلفة ، طبيعية كانت أم خلقية أم عقلية ، لا بد أن تظل كما هى فى جميع مراحل التطور التاريخى ، وأن تظل دائماً مترابطة فيما بينها على نمط واحد . ولا يمكن للنمو الذى يطرأ على هذه القوى عند انتقالها إلى الحالة الاجتماعية أن يغير قط من طبيعتها ، ولا أن يقضى تبعاً لذلك على بعضها ،أو يخلق قوة جديدة ؛ بل لا يستطيع أن يغير النظام الذى تترتب فيه بحسب أهميتها .

وبالاختصار فإن المبدأ المسيطر على علم الاجتماع هو أنه خاضع لمعرفة الطبيعة الإنسانية ؛ بل نستطيع القول ، دون أن نغلو فى تصوير فكرة « كونت » ، إن علم الاجتماع هو حقيقة نوع من علم النفس[2] : ولا نقصد بعلم النفس ، فى الواقع ، ذلك العلم الذى يقوم على التحليل الباطنى للكائن الفردى ، وإنما نقصد علم النفس الذى يتخذ التحليل التاريخى للكائن العام ، أى الإنسانية ، موضوعاً له .

وقد حاول « كونت » أن يرجع التعقيد والتنوع الشديد للظواهر الاجتماعية إلى وحدة يمكن فهمها . وقد بلغ هذا التعقيد حداً جعل من المستحيل على المرء أن يحدد القوانين حين يبدأ بملاحظة أبسط الظواهر ليرتفع منها إلى الظواهر الأكثر تركيبا . وفوق ذلك ، فليس لهذه الظواهر معنى اجتماعى إلا إذا كان العالم الذى يلاحظها مزوداً قبل ذلك بنظرية عامة . ولكننا نعرف ، من جهة أخرى ، أن التاريخ لا يستنبط بطريقة قياسية . فإذا كانت لدينا معرفة وضعية سابقة بالطبيعة الإنسانية ، وبالوسط الذى تتطور فيه ، فلا نستطيع أن نتكهن بكيفية

---

(1) Cours, IV, 371—3; Pol. pos., I, 624- 6.
(2) Pol. pos., III, 47—48.

تطورها فى المستقبل . فواجب التاريخ إذن هو أن يخبرنا كيف ساهمت الحياة الاجتماعية بالفعل فى تقدم الإنسانية . فإذا تم لنا تحقيق ذلك عن طريق الملاحظة أصبحنا فى حل من العودة إلى الطريقة القياسية ؛ إذ لما كان الاجتماع علماً وجب عليه ، كما يجب على العلوم الأخرى ، أن يستعيض بالتكهن العقلى عن الملاحظة التجريبية للظواهر .

وأخيراً لكى نختتم وصف ذلك العلم النهائى (أى علم الاجتماع) ، نقول إنه يجب أن يكون ، فى الوقت نفسه ، علما وضعيا كالعلوم الأساسية التى يتوقف عليها ، وعلما عاما كالفلسفة التى ظلت وحدها حتى الآن تنظر إلى الأشياء «من وجهة النظر العامة . » وقد أمكن تحقيق هذين الشرطين . فالطابع الوضعى لعلم الاجتماع لا سبيل إلى الشك فيه . ولا تتصور الظواهر الاجتماعية فى هذا العلم إلا على اعتبار أنها خاضعة لقوانين . وقد امتنع « كونت » عن كل بحث يهدف إلى معرفة طريقة حدوثها . ثم إن علم الاجتماع ، بالرغم مما ينطوى عليه موضوعه من صعوبات كبيرة ، قد استطاع أن يتخذ سمة العلوم القياسية ، وأن يدخل القوانين الثانوية تحت قوانين أخرى أعم منها . وقد وصل « كونت » إلى حد الاقتناع بأن علم الاجتماع لديه أكثر قرباً إلى الصورة العلمية الكاملة من كل من علم الطبيعة والكيمياء . ألم يُضفِ على هذا العلم وحدة لم يتمتع بها من قبل كاملة إلا علم الفلك ، وذلك عن طريق كشفه لقانون التطور الهام المسمى بقانون الحالات الثلاث ؟ ولكن إلى جانب ذلك ، فإن علم الاجتماع علم عام بالمعنى الحقيقى ؛ لأنه فلسفة للتاريخ ، أو بمعنى آخر علم الإنسانية التى يُنظر إليها فى تطورها . وبما أن هذا العلم يفترض علم الحياة أساساً له ، وبما أن علم الحياة يفترض بدوره العلم الذى يدرس الوسط الذى تعيش فيه الكائنات الحية ، فإن علم الاجتماع يصبح العلم الذى يلخص ويتوج ، فى آن واحد ، جميع العلوم الأخرى التى سبقته .

وعلى ذلك فإن « كونت » حين حدد للانسان مكانه داخل نطاق الإنسانية ، وحين نظر إلى الإنسانية داخل نطاق شروط الوجود التى تعيش فيها ، قد بنى العلم النهائى ، وهو فى الوقت نفسه العلم الأسمى أو العلم الأوحد ، أى الفلسفة .

« ولو تيسرت لنا المعرفة الكافية بقوانين الاجتماع فإن هذه القوانين وحدها تكفى لكى تحل محل القوانين الأخرى ، وذلك فيما عدا الصعوبات التى تثيرها الطريقة القياسية[1]. » فعلم الإنسانية هو المركز الذى تنتظم حوله العلوم الأخرى.

وقد كانت الفلسفة عند « ديكارت » تصطبغ إلى حد كبير بالطابع الإنسانى. وازداد التفكير الفلسفى من بعده ميلا إلى اتخاذ الإنسان مركزاً له . وهذا الاتجاه يسيطر أيضا على مبدأ « كونت » ، ولكنه يتخذ طابعا اجتماعيا . فالكائن العام ليس هنا الشعور العقلى، كما هى الحال عند « كانت » ، ولا « الشعور الذاتى » المطلق، كما هى الحال عند « فيشت » ، ولكنه الإنسانية التى تتطور فى الزمان ، وتظهر وحدتها فى تعاقب الأجيال التى يتضامن كل منها مع الآخر . ومنذ الآن لا تثار المسائل الفلسفية من وجهة نظر الإنسان المجرد ، أو الإنسان فى ذاته دون النظر إلى عامل الزمان ؛ بل يجب أن تدخل الاعتبارات التاريخية فى الحسبان . ولا بد من أن تصاغ المشاكل فى صيغتها الاجتماعية . وذلك هو المعنى العميق للمبدأ الذى وضع « كونت » خطوطه الأساسية .

(1) Pol, Pos., I, 442.

الفصل الثالث

علم الاجتماع الخاص بالاستقرار

[أو الاستاتيكا الاجتماعية]

كما أن علم الحياة يفرق بين وجهة النظر التشريحية « التي تتصل بفكرة التركيب العضوى » وبين وجهة النظر الوظيفية « التي تتصل بفكرة الحياة » ؛ كذلك يفرق علم الاجتماع بين دراسة شروط وجود المجتمع (أى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار) وبين دراسة قوانين حركة تطوره (أى علم الاجتماع الخاص بالتطور) . وتمتاز هذه التفرقة بأنها مطابقة تمام المطابقة للتفرقة بين فكرة النظام وفكرة التقدم[1] من الناحية العملية ، كما تتصل اتصالا وثيقا ، فى الوقت نفسه ، بالقانون العام المسمى « بمبدأ شروط الوجود » .

ولم يفكر « كونت » فى أن يجعل علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، وعلم الاجتماع الخاص بالتطور علمين مستقلين . فعلم الاجتماع ، فى نظره ، يتكون من التقارب الدائم بين هاتين الدراستين المتقابلتين . ومع ذلك فلكل منهما موضوعها الخاص . وقد عالجهما « كونت » كلا على حدة . والحقيقة أن هذين النوعين من الدراسة الاجتماعية ليس لهما نفس الأهمية فى كتاباته .

فالجزء الرئيسى ، حسب اعتراف « كونت » نفسه ، هو علم الاجتماع التطورى[2] . فهو عندما جعل التاريخ الأداة المميزة للمنهج الاجتماعى ، وعندما

---

(١) Ordre et Progrès : كلمتان تتصلان بفقرتين من شعار الفلسفة الوضعية وهو:

الحب كمبدأ :	l'amour pour principe.
والنظام كقاعدة :	l'ordre pour base.
والتقدم كغاية :	le progrés pour but.

(2) Cours, VI, 430.

بين أن الظاهرة الاجتماعية بمعناها الحقيقى هى انتقال التقاليد من جيل إلى جيل ، وعندما اعتبر أخيراً أن العلم الجديد قد نشأ منذ اليوم الذى كشف فيه عن قانون الحالات الثلاث ، فقد اختار فعلا أن ينظر إلى الأشياء من وجهة النظر التطورية . ولكنه بعد أن أثبت وجود قوانين خاصة بالتطور للظواهر الاجتماعية ، استنتج بالضرورة أن هذه الظواهر لا بد أن تكون خاضعة أيضا لقوانين خاصة بالاستقرار ؛ إذ لا بد من الوقوع فى التناقض إذا اعترفنا بوجود الأولى دون الثانية . وعلى ذلك فوجود علم الاجتماع الخاص بالتطور سابق ، فى تفكير « كونت » ، لوجود علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . وحتى إذا نظرنا من جهة الموضوع نفسه كان العلم الأول هو الأساس بحسب الظاهر . وذلك لأننا إذا وصلنا إلى معرفة قوانين التطور فإنه لا يستحيل علينا بعد ذلك أن نستنبط منها قوانين الاستقرار ؛ فى حين أنه يستحيل علينا القيام بعملية عكسية ، وذلك فى الأقل بالنسبة إلى عقل كعقلنا .

لكل هذه الأسباب ، تحتل الاستاتيكا الاجتماعية فى « دروس الفلسفة الوضعية » مكاناً صغيراً جداً بالمقارنة إلى الديناميكا . وصحيح أنها تشغل جميع الجزء الثانى من « السياسة الوضعية » ، ولكن « كونت » يدخل فيها حينئذ كثيراً من الملاحظات التى تتصل بالأخلاق والدين أكثر مما تتصل بعلم الاجتماع الصرف .

١ — [الأسرة هى النواة الأولية للمجتمع]

إن فكرة التضامن الاجتماعى — وهو أشد إحكاماً من الترابط الحيوى — تسيطر على علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . ويقوم هذا العلم بدراسة الأفعال وردود الأفعال المستمرة التى تؤثر بها أجزاء الكائن الاجتماعى كل فى الآخر . فكل من العناصر العديدة التى يتكون منها هذا الكائن يجب أن يدرس على ضوء الصلة التى تربطه بالعناصر الأخرى التى تتضامن معه دائماً ، بدلا من أن يدرس كل منها على حدة . فأيا كان العنصر الاجتماعى الذى نبدأ بدراسته فإنه يتصل

اتصالا مباشراً أو غير مباشر بمجموعة العناصر الأخرى ؛ بل بتلك التي يبدو لأول وهلة أنها منفصلة عنه تماماً .[١]

ولكن ما « العناصر الاجتماعية » الأولية ؟ فنحن نعرف أن التحليل في علم الحياة يجب أن يقف عند النسيج أو ، في الأقل ، عند الخلية أما في علم الاجتماع فالتحليل من ناحية الاستقرار يجب أن يقف عند حد الأسرة . « فالمجتمع الإنساني يتكون من أسر لا من أفراد . وذلك مبدأ أولي في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار » فالفرد فكرة مجردة في نظر علم الاجتماع . وكل قوة اجتماعية تنتج عن « تعاون يتفاوت نطاقه سعة أو ضيقاً » ، أي عن تضافر النشاط بين عدد كبير أو صغير من الأفراد . والقوة الطبيعية هي القوة الوحيدة التي يمكن أن تكون فردية محضة . ولكن ما قيمة القوة الطبيعية لإنسان وحيد ، بدون سلاح أو بدون أدوات للعمل ؟ (إذ أن هذه الأشياء تتضمن تضافر ضروب من النشاط الاجتماعي .) ولا قيمة للقوة العقلية إلا باشتراك الآخرين ، وكذلك الحال بالنسبة إلى القوة الأخلاقية .

على أنه من ناحية أخرى إذا كانت كل قوة اجتماعية تصدر عن اتحاد بين القوى فإنها مع ذلك تتمثل في الفرد . والكائن الاجتماعي « جماعي في طبيعته وفردي في وظائفه .[٢] » ومعنى ذلك أن الدور الذي يلعبه الفرد يصبح من هذه الناحية عظيم الأهمية . فإذا كان الفرد يمثل جماعة معينة ، من حيث أنه قوة اجتماعية ، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون له شخصيته الخاصة . وقد يكون لهذه الشخصية ، على وجه التحقيق ، نصيب كبير في تكوين هذه الجماعة أو تلك . وقد عرفنا أن تشبيه الكائن الاجتماعي بالكائن الحي يجب ألا يكون تشبيهاً تاماً من جميع الوجوه . فإذا كانت الأسرة هي العنصر الأولي في علم الاجتماع الخاص بالاستقرار فإن هذا العنصر ذاته يتركب ، على الرغم من ذلك ، من أشخاص مستقلين بطبيعة الحال ، ولا يمكن مقارنتهم بتاتاً بالخلايا .

وتقوم النظرية الوضعية للأسرة على نظرية علم الحياة الخاصة بالطبيعة المادية

(1) Cours, IV, 258.

(2) Pol. pos, II, 265.

والخلقية للانسان . وهذه الطبيعة قابلة للتأثر بالمجتمع . فالنوع الإنسانى من الأنواع التى لا يعيش فيها الأفراد فى جماعات يختلف حظها من الدوام فحسب ؛ بل لا يلبث هؤلاء الأفراد أن يكوّنوا جماعات محددة وثابتة . وتلك ظاهرة تشهد بها التجربة . فالحياة فى المجتمع حالة طبيعية بالنسبة إلى الإنسان . وإذن فنظرية العقد الاجتماعى نظرية باطلة . ولا يهتم « كونت » كثيراً بنقدها ؛ فقد قال أصحاب النظريات المضادة للثورة ما فيه الكفاية فى نقد « روسو » . ويرى « كونت » أن غريزة التجمع فطرية فى النوع الإنسانى ، وأنها ترجع إلى الميل الغريزى إلى حياة الجماعة ، « بغض النظر عن كل نفع شخصى ؛ إذ غالباً ما يكون ذلك التجمع على حساب المنفعة الفردية الملحة . فالمجتمع لا يقوم إذن على فكرة المنفعة ؛ إذ لم تظهر هذه المنفعة إلا بعد تكوين المجتمع[1] . »

وهكذا فالأسرة هى العنصر الاجتماعى الأولى . وقد شُغل « كونت » بهذه الفكرة حتى أنه لم يدر بخلده — على الرغم من شعوره العميق بتطور المجتمعات — أن يتساءل عما إذا كانت الأسرة نفسها من نتاج الحياة الاجتماعية . إن الأسرة فى نظره شيء طبيعى ، وبديهية أولية . فلا يجب أن نصعد فى البحث إلى أبعد من ذلك ؛ بل يكفى أن نحدد الشروط البيولوجية لتكوينها . وقد سادت وجهة النظر هذه فى تحديد « كونت » لعلاقات الرجل بالمرأة داخل نطاق الأسرة . فاعتمد على علم الحياة (أى على علم وظائف الأعضاء وعلم النفس معا) حين صوّر المرأة على أنها مخلوق « يعيش فى حالة طفولة دائمة . » واستنتج من ذلك وجوب خضوعها الطبيعى للرجل . على أن نقص المرأة عن الرجل لا يمتد ، مع ذلك ، إلى مجموعة الحياة الأخلاقية . فإن « النســاء أسمى من الرجال من جهة النمو الطبيعى للمشاركة الوجدانية والقابلية لحياة الجماعة ، بالقدر الذى يعتبرن فيه أقل منهم من جهة الذكاء والعقل[2] . » وقد كان « لجون ستيوارت مل » ، فى هذه النقطة الأخيرة ، رأى مخالف كما نعلم . وكان هذا الاختلاف فى الرأى من الأسباب القوية التى

---

(1) Cours, IV, 432—6.

(2) Cours, IV, 459; Correspondance de Comte et de J. S. Mill, P. 219 — 288.

أبعدته عن الفلسفة الوضعية . على أن « كونت » فيما بعد ، أى « فى النصف الثاني من حياته العلمية » أخذ يميل إلى إخضاع العقل للقلب ، فضاعف من إطرائه للمرأة ، وخصوصاً فى الناحية الخلقية ، وانتهى بأن عدّها « همزة الوصل بين الإنسانية والرجل . » ولكن بالرغم من كل ذلك ، وبالرغم من مناداته بتفوق المرأة فى الناحية العاطفية ، والأخلاقية ، والجمالية ، فقد ظل على رأيه فيها فى الناحية العقلية . وذلك لأن الشروط الحيوية (البيولوجية) التى لا حيلة لنا فى تغييرها تجعل المرأة دائماً أقل من الرجل فى هذه الناحية .

ولأسباب مماثلة ينظر « كونت » إلى الزواج نظرته إلى « استعداد طبيعى عام ، وقاعدة أولية ضرورية فى كل مجتمع . » فكل شيء ينزع إلى إضعاف الزواج والإقلال من أهميته يقضى على الأسرة بالتفكك والاضطراب ، وبالتالى يقوض العناصر الأساسية التى يتكون منها المجتمع ، ولذلك نرى أن « كونت » كان ضد الطلاق ، بالرغم مما كان لديه هو نفسه من أسباب وجيهة تدفعه إلى تقدير مزاياه . ونستطيع أن نقول إن نظرية الأسرة ، لدى « كونت » ، تحاكى فى مجموعها النظرية المسيحية . وقد كان نشاطه المتواصل ينصب على محاولة تخليص النظم الكاثوليكية ، التى كان يعجب بها ، من العقائد التى ترتبط بها ؛ لأنه كان يرى أن هذه العقائد قد أصبحت فى دور الاحتضار . فهذه النظم الممتازة فى ذاتها ، لا يشوب رونقها إلا ارتباطها بعقائد آخذة فى الزوال . وهو يقول إن الأسرة إذا ظلت على التمسك بالمبادىء الدينية كقاعدة عقلية لها فإن ذلك يؤدى بالضرورة إلى ازدياد تدهورها كنتيجة لعدم الثقة بهذه العقائد . والفلسفة الوضعية « تستطيع وحدها أن تقيم فكرة الأسرة منذ الآن على دعائم وطيدة الأركان ، وذلك بمراعاة التطورات المناسبة التى يستلزمها الوضع الحديث للكائن الاجتماعى[1] . » وتقوم هذه القواعد العقلية الجديدة على علم النفس الوضعى وعلى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . وسيظل تكوين الأسرة على ما هو عليه ، ولكنها ستتخذ العقيدة الوضعية مبدأ لها ، بدلا من العقيدة الكاثوليكية ، وستعتمد فى إيمانها على ما يثبته

(1) Cours, IV, 450.

العقل ، بدلا من اعتمادها على العقائد المنزلة .

ومن الجائز أن دفاع « كونت » الحار عن الأسرة ، وعن الزواج ، ورغبته فى بقاء النظام القائم ، قد تأثر — إلى جانب تأثره بالكاثوليكية — برغبته فى عدم اختلاط آرائه بآراء أنصار « سان سيمون » وأنصار « فورييه » وغيرهم ممن أطلق عليهم اسم المصلحين فى ذلك الوقت . فهؤلاء لم يتورعوا عن مناقضة العادات التقليدية السائدة . وكانت هذه المناقضة ، فى نظر « كونت » ، دليل الخطأ ؛ إذ أن الحقيقة العلمية امتداد للتفكير العام والرأى الشائع . وقد وجد « كونت » فى هذه الظاهرة حجة جديدة ليست أقل قوة من غيرها فى تدعيم نظريته الخاصة .

٣ — [العاطفة قوام الأسرة والتعاون قوام المجتمع]

يتكون المجتمع من الأسر : ولكنه هو نفسه ليس أسرة كبيرة . كما أنه ليس مجموعة من الأسر المتراصة التى تعيش معاً . فالأسرة والمجتمع يتميز كل منهما عن الآخر بصفات خاصة غاية فى الوضوح .

فالأسرة « اتحاد » يتميز على وجه الخصوص بطبيعته الخلقية والعاطفية ؛ أما الناحية العقلية فيها فثانوية جداً (1) . والمبدأ الذى تقوم عليه الأسرة يوجد فى الوظائف العاطفية (كالحنان المتبادل بين الزوجين ، وحنو الآباء على الأبناء وهلم جرا ..) أما المجتمع فليس اتحاداً بل « تعاوناً ». ويمتاز على وجه الخصوص بطبيعة عقلية . أما الناحية العاطفية فثانوية . ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع أن نتصور أن مجموعة من الناس يمكنها أن تعيش دون أن يكون لغريزة المشاركة الوجدانية مكان فيها . وبالرغم من ذلك فإذا انتقلنا من محيط الأسرة الواحدة إلى محيط عدة أسر يرتبط بعضها ببعض فإن مبدأ التعاون يطغى بالضرورة على أى مبدأ آخر . ولذلك فإن نظرية « روسو » ليست خاطئة فى جميع نواحيها . إن الفلسفة الميتافيزيقية — وعلى الأخص فى فرنسا — قد أخطأت ، كما يقول « كونت » ،

(1) Cours ,IV, 472 et suiv .

خطأً فاحشاً حين عَزَت إلى نفس هذا المبدأ خلق الحالة الاجتماعية نفسها . فمن البديهى أن التعاون لا يخلق المجتمع ، ولكنه يفترضه . ولكن إذا قصرنا هذا الرأى على المجتمع بمعنى الكلمة ، (دون اقحام الأسرة) فإنه يكون مقبولا نوعاً ما . فإذا كان التعاون لم يستطع « خلق » المجتمعات الإنسانية ، فإنه وحده هو الذى خلع على الجماعات التى تكونت بطريقة تلقائية طابعاً مميزاً ، وزودها بنوع من التماسك والاستمرار .

ويطلق اليوم على هذا التعاون اسم « تقسيم العمل » . وقد عرف « كونت » هذه التسمية ؛ إذ أن « آدم سميث » قد جعلها مشهورة . ولكن إذا لم يكن « كونت » قد استخدمها فذلك لأن الاقتصاديين قد قصروا الفكرة والتعبير نفسه على « مجرد الاستعمال المادى » . أما « كونت » فقد أراد، على العكس ، أن يتصور فكرة التعاون بأوسع معانيها العقلية . وحينئذ يصبح التعاون مبدأ عاماً وشاملا يسيطر على فكرة علم الاجتماع الخاص بالاستقرار بأكملها ، ويطبق على جميع الوحدات الاجتماعية ، سواء ما كان منها ضيق النطاق أم متسعه إلى أقصى حد. ولا يؤدى هذا المذهب إلى النظر إلى الأفراد والطبقات فحسب؛ بل يؤدى أيضاً ، من نواح متعددة ، إلى النظر إلى مختلف الشعوب « على أنها تشترك جميعاً — كل حسب طريقة خاصة ودرجة معينة — فى العمل العظيم المشترك الذى يؤدى فى تطوره إلى ربط المتعاونين فى الوقت الحاضر بسلسلة من يخلفونهم ، وكذلك بمن سبقوهم . » وهكذا نلمح العلاقة بين قوانين التطور وقوانين الاستقرار ، أى بين التطور الاجتماعى الذى يربط الأجيال المتعاقبة وبين التضامن الاجتماعى الذي يوجد بين أفراد زمن واحد . وهذا التضامن ينتج بصفة خاصة من تقسيم العمل . فتقسيم العمل هذا هو « السبب الأولى » فى الاتساع والتعقد المستمر الذى يطرأ على الكائن الاجتماعى ، ذلك الكائن الذى يمكن أن نتصور أنه يشمل النوع الإنسانى بأسره .

وقد سبق أن وضع « أرسطو » — الذى يعد مؤسس علم الاجتماع الخاص بالاستقرار — صيغة المبدأ العام لذلك البحث ، ولخصه فى العبارة الآتية :

« انفصال فى الوظائف وتوحيد فى الجهود [١] . » فبدون « انفصال الوظائف » لا يكون هناك مجتمع ؛ بل توجد مجموعة من الأسر . غير أن انفصال الوظائف يجب أن يقابله بالضرورة « توحيد الجهود » . ومعنى ذلك وجود فكرة عامة توجه هذه الجهود . وتتلخص هذه الفكرة فى كلمة واحدة هى : الحكومة .

وعلى ذلك ففكرة المجتمع وفكرة الحكومة تتضمن كل منهما الأخرى . والواقع أنه لا وجود للمجتمع بالمعنى الصحيح إلا بوجود تقسيم العمل الاجتماعى . وهذا التقسيم يؤدى بدوره إلى نتائج تجعل وجود الحكومة ضرورة حتمية . والمجتمع ينمو وتتشعب نواحيه . فبدلا من أن يتكون من مجموعة صغيرة من الأسر ينتهى بأن يضم بين طياته مئات بل آلافا ، وأحياناً ملايين من الأسر . وفى نفس الوقت يثير تقسيم العمل فروقاً بين قوى الأفراد سواء من الناحية العقلية أم الخلقية . فيضعف التشابه تدريجياً بين الأفراد بعد أن كانوا من قبل نموذجاً واحداً مشتركا . وتنمو العقول ، ولكن كلا منها يسلك طريقه الخاص حسبما تسمح به مهنته وطبقته . فتضعف بذلك وحدة الاشتراك فى العواطف وفى التفكير . وليس هذا الضرر الأخير أقل الأضرار خطراً . وقد سبق أن لاحظ « سميث » ذلك فيما يتعلق بالناحية الاقتصادية ، كما أظهر المصلحون المثاليون ، وعلى الأخص « فورييه » ، اتساع نطاق هذه الظاهرة والأخطار التى تنطوى عليها .

ووظيفة الحكومة ، حسب رأى « كونت » ، هى إصلاح هذه الحالة والتقليل من حدة هذه الفروق . وتنحصر مهمتها الاجتماعية فى منع استفحال النزعة التى تميل إلى تشتيت الأفكار والعواطف والمصالح وذلك بقدر المستطاع . وتنتج هذه النزعة عن نمو المجتمع . وإذا تركت وشأنها أدت فى النهاية إلى عرقلة هذا النمو نفسه . وإذن يمكن تعريف الحكومة حسب وظيفتها المجردة الأساسية بأنها « رد الفعل الضرورى الذى يباشره المجموع على الأجزاء [٢] . »

وتظهر الحكومة أولا بطريقة « تلقائية » . وحينئذ تكون — كما لاحظه « هوبز » جيداً — فى يد من يملكون القوة . ولكنها لا تلبث أن تستقر وتنتظم

(1) Pol. Pos ,II, 281 — 3 ; Appendice,IV, P. 67.
(2) Cours ,IV, 482 — 5 .

فى صورة وظيفة اجتماعية محددة . وكما أن تقدم العلوم وظهور الفروق باطراد بين موضوعاتها قد زاد من النزعة إلى التخصص فى البحوث ، وساعد أخيراً على ظهور طبقة خاصة من العلماء (وهم الفلاسفة) الذين تنحصر مهمتهم الخاصة فى محاولة تحقيق الوحدة بين فروع المعرفة الإنسانية ؛ كذلك أوجب التقسيم والتشعب المستمر فى الوظائف الاجتماعية ظهور وظيفة جديدة « تستطيع أن تتدخل فى عمل الوظائف الأخرى ، لتذكرها دائماً بالفكرة العامة وبعاطفة التضامن المشترك . »

وإذن نخطئ كل الخطأ عند ما نريد قصر وظيفة الحكومة على « مجرد الأعمال التافهة المبتذلة التى تتصل بالنظام المادى . » فليست الحكومة مجرد نظام للشرطة ، أو ضمان لحفظ النظام العام . كذلك ليست — كما كان ينظر إليها مفكرو القرن الثامن عشر — شراً لا بد منه سيتضاءل إلى الحد الأدنى أو ينتهى إلى الاختفاء مع تقدم الحضارة . فالأمر على عكس ذلك تماماً . وكلما تقدم المجتمع أصبحت وظيفة الحكومة أكثر لزوماً له ؛ بل ازدادت الأهمية التى تعلق عليها . وستكون ضروب التقدم التى تحرزها المجتمعات فى المستقبل عاملاً على الزيادة المتواصلة فى أهمية الحكومة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الحكومة لا تخلق بذاتها أى تقدم اجتماعى محدد ، فإنها تساهم ضرورة فى كل أنواع التقدم التى يستطيع المجتمع تحقيقها .

وإذا وجب ألا تفهم فكرة تقسيم العمل بالمعنى المادى والاقتصادى البحت كذلك لا يمكن لمبدأ « الترابط الاجتماعى » الذى يسميه « كونت » الحكومة أن يقوم هو الآخر على مجرد التوافق بين مصالح الأفراد . فهذا التوافق لا يكفى فى دعم الاحتفاظ ببقاء المجتمع الإنسانى . فلكى يكتب البقاء لمثل هذا المجتمع لابد من وجود نوع من « الاتحاد » فى العقائد ، وفى عواطف المشاركة الوجدانية . وهذه الأخيرة تعتمد إلى حد ما على العقائد . ونحن لا ننكر أن المجتمع تضعف مقاومته إذا نشأت فيه اختلافات عميقة مستمرة فى المصالح ؛ ولكنه سيكون أقل مقاومة تجاه تنافر العواطف ، وبالأخص تجاه التنافر فى عقائد أعضائه . ومعنى ذلك بالاختصار : أن قاعدة المجتمع الإنسانى عقلية قبل كل شىء . وبما أن عقل الإنسان

يهدف أول ما يهدف إلى تفسير العالم المحيط به فالقاعدة الأساسية للمجتمع الإنسانى هى الدين . وأجزاء المجتمع الواحد هى الجماعات التى تتحد فى مبدأ عام واحد تفسر به الكون . وهذا ما يفسر لنا ، فى الماضى ، أنواع الصراع الدائم التى كانت تنشب بين المجتمعات التى تختلف فى عقائدها ، كما يفسر لنا أيضاً ، فى المستقبل ، نزعة النوع الإنسانى إلى الوحدة ، بعد الانضمام أخيراً تحت لواء الديانة الوضعية .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحكومة التى تشغل ، حسب تعريفها ، أسمى وأعم وظيفة اجتماعية والتى تمثل « الفكرة العامة فى المجتمع » لا يمكن أن تقتصر على مجرد الحكم الزمنى . فهمتها لا تقف عند حد حفظ ملكية الأفراد وضمانها ؛ بل يجب كذلك أن تقوّى وتحفظ ذلك « الاتحاد » فى العقائد لأنه الدعامة الحقيقية للمجتمع البشرى . ويجب أن تضمن اتحاد العقول ، وذلك بأن تقرر بعض المبادئ العامة التى يسلم الناس بها كافة ، وبأن تأخذ هؤلاء بمعرفتها . وباختصار يجب أن تكون أيضاً « قوة روحية » . وبهذا المعنى تباشر الحكومة فى المجتمع الوضعى وظيفة معادلة ، فى الأقل ، للوظيفة التى تمتع بها رجال الدين الكاثوليكى فى مسيحية القرون الوسطى ، وذلك طيلة الوقت الذى كان فيه للبابوات السيطرة التامة .

وهذه النتائج التى تستخلص من مبادئ « كونت » لا غبار عليها من الوجهة المنطقية . فإن فلسفته قد جعلت إعادة التنظيم الاجتماعى يتوقف على إعادة التنظيم الخلقى ، كما أن هذا الأخير يتوقف على إعادة تنظيم الأفكار . ولهذا وجب على علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أن يبحث عن أساس المجتمع فى التوافق بين العقول ، وأن يعرّف الحكومة بوظيفتها الروحية بقدر ما يعرفها بوظيفتها الزمنية .

٣ — [غموض فكرة « كونت » عن أجزاء المجتمع ووظائفها]

لم يستطع علم الاجتماع الخاص بالاستقرار أن يحقق البرنامج الذى لخصه « كونت » فى كلمة واحدة حين أطلق عليه اسم « علم التشريح الاجتماعى . » ومما لا شك فيه أنه كان محقاً عند ما لم يذهب إلى حد بعيد فى المقارنة بين الكائنات

الحية والمجتمعات بالدخول فى التفاصيل التافهة أو الصبيانية . ولـكنه عنى مع ذلك بالتفصيل فى علم الاجتماع بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف ، كما هى الحال فى علم الحياة . ويجب أن نعترف بأنه لم يدقق النظر فى تحليل الأعضاء الاجتماعية . وهو لا يميز من ناحية الاستقرار إلا الفرد والأسرة والمجتمع فى مجموعه . على أن النظر إلى الفرد لم يكن إلا على سبيل التمهيد ؛ لأن الأسر هى التى تعبر عن العناصر الاجتماعية الحقيقية . فهو لم يفطن إذن ، أو بالأحرى لم يدرس ما قد يكون هناك من حلقات متوسطة بين هذه العناصر وبين الجسم الاجتماعى بأكمله ، أى النوع الإنسانى . ويقتصر « كونت » على الإشارة إلى التفرقة بين الوظائف ، وإلى ازدياد هذه الظاهرة باتساع الجسم الاجتماعى . أما عن تركيب هذا الجسم ، واختلاف الأعضاء والأجهزة التى يحتوى عليها ، فإن علم الاجتماع الخاص بالاستقرار لا يخبرنا بشىء عن ذلك . ولا نكاد نجد إلا بعض إشارات قصيرة وعابرة عن هذا الموضوع فى « السياسة الوضعية » ، التى يقال لنا فيها إن الـكائن الاجتماعى يتكون أولا من الأسر ، وهى التى تؤلف العناصر الحقيقية ، ثم من الطبقات أو الطوائف ، وهذه تـكوّن الأنسجة ، وأخيراً من المدن والقرى ، وهى الأعضاء الحقيقية فى جسم المجتمع .

وكل هذا غامض جداً . أما فى علم الاجتماع الخاص بالتطور فإنا نجد نظرات أكثر دقه فيما يتعلق بظهور مختلف الأشكال الاجتماعية وتركيبها والوظائف التى تؤديها . وحتى فى ذلك الموضع ، لا يبحث « كونت » الأشياء من وجهة النظر الوظيفية الحقة ، كما أنه لم يبحثها ، فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ، من وجهة النظر التشريحية الحقة . فعلم الاجتماع لديه يظل قبل كل شىء فلسفة للتاريخ . فهو يحلل ماضى الإنسانية ، ليعثر عن طريق هذا التحليل على تفسير لحاضرها ، وتنبؤ عقلى بمستقبلها .

فعلم الاجتماع يختلف إذن اختلافاً كبيراً عن العلوم الأساسية التى سبقته من جهة أنه يدرس كائناً فريداً . وهو لا يستطيع تحليل ظواهر هـذا الـكائن ولا الـكشف عن القوانين التى تسيطر عليه إلا بالنظر إليه فى مجموعه أولا . ولا يكاد

يستخدم « كونت » كلمة « المجتمعات » فى أى موطن من كتاباته ، أى لا فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار (ولا فى علم الاجتماع الخـاص بالتطور بطبيعة الحال) كما كان يفعل فى علم الحياة حين يستخدم كلمتى الحيوانات أو النباتات . بل نراه دائماً يقول الـكائن الاجتماعى [1] : أى الـكائن الوحيد ، الهائل ، الذى تمتد حياته امتداداً لا حد له فى الماضى وفى المستقبل ، والذى نستطيـع التعبير عنه بكلمة واحدة هى : الإنسانية . وهـذا الفرض الذى يتخذه العلم موضوعاً له ، وتلك الفـكرة التى تصور الإنسانية على أنها كائن فريد ، تصبح عند الـكلام فى الأخلاق مثالا أعلى ، وعند الـكلام فى الدين موضوعاً للحب . وينتقل « كونت » دون أن يشعر من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر . وفى نفس الوقت تتغير سمات علم الاجتماع الخاص بالاستقرار . فبعد أن كان علماً مجرداً فى « دروس الفلسفة الوضعية » ، صار فى « السياسة الوضعية » عرضاً عاماً لإنسانية المستقبل .

(1) L'organisme collectif.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الخاص بالتطور

[أو الديناميكا الاجتماعية]

يعد هذا الفرع فى نظر « كونت » الجزء الرئيسى فى علم الاجتماع . وهو يقول لنا إنه قد شغل اهتمامه « بصفة خاصة ، واحتل فيه مكانة يكاد لاينازعها فيها شىء آخر.(1) » ويمكن تفسير هذا الاهتمام بسهولة . ففكرة علم الاجتماع الديناميكى هى التى تفرق أولا على خير وجه بين علم الاجتماع وعلم الحياة ، وذلك لأنها تعبر عن فكرة التطور التدريجى للانسانية . ومن جهة أخرى ، فإن المنهج الذى يلائم علم الاجتماع ، وهو المنهج التاريخى ، يمكن تطبيقه فى هذا الفرع بصفة خاصة . وأخيراً فإن مبدأ إمكان وجود علم للظواهر الاجتماعية قد اتضح فى ذهن « كونت » منذ أن كشف عن قانون الحالات الثلاث ، وهو قانون خاص بالتطور .

ويمكن تعريف علم الاجتماع الديناميكى بأنه « علم الحركة الضرورية المتصلة للانسانية .(2) » أو باختصار علم قوانين التطور . وكما هى الحال فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار — أو ربما كان الأمر هنا أشد ظهوراً — لا يدرس علم الاجتماع سوى حالة واحدة هى حالة النوع الإنسانى الذى ينظر إليه على أنه كائن وحيد يجب أن يدرس فى مجموع تطوره فى الماضى والمستقبل . ولكن إذا نحن لم نتجاهل الفارق بين علم الحياة وعلم الاجتماع أفليس لنا أن نبحث أولا ، خلال الطبيعة المادية والخلقية للانسان المنفرد عن بعض الشروط التى تسمح بهذا التطور الاجتماعى ؟ لم تخف هذه المسألة عن « كونت » . وقد قال إنه من الأوفق أن

(1) Cours, IV, 430.
(2) Cours, IV, 229 — Voir aussi le chap. II Livre I.

نبدأ بهـا فى كتابة بحث منهجى فى العلم الاجتماعى . ومع ذلك لم يبحثها بحثاً مفصلا ؛ بل اكتفى بأن أشار إلى « تلك الغريزة الأساسية التى تعد نتيجة مركبة للتعاون الضرورى بين جميع نوازعنا الطبيعية ، والتى تدفع المرء إلى تحسين حاله بطريقة مستمرة فى جميع الاتجاهات ، أو إلى تنمية مجموعة قواه الطبيعية والخلقية والعقلية من جميع النواحى ، بالقدر الذى تسمح به الظروف التى يوجد فيها (١) . » وتجد هذه الإشارة ما يكملها فى دراسة الشروط التى أدّت إلى ظهور المجهودات الأولى للانسان ، عند ما أراد التغلب على كسله الطبيعى فى فجر الحضارة . وهى تكفى ، فى الأقل ، لإظهار الصلة الوثيقة ، فى ذهن « كونت » ، بين علم الاجتماع الخاص بالتطور وبين علم النفس . وحقيقة الأمر لا يمكن « استنباط » القوانين الاجتماعية من قوانين علم الحيـاة . وليس هناك ما يقوم مقام الملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية نفسها . ولـكن ظاهرة التقدم ذاتهـا ، وهى موضوع علم الاجتماع الديناميكى ، لم تكن لتوجـد دون « أنواع الميول الدافعة التى تـمد عناصرها الأصيلة » .

١ — [عرض تاريخى لفكرة التقدم]

يعبر « كونت » بكلمة التقدم عن « السير الاجتماعى نحو نهاية محددة ، وإن كان من المستحيل إدراكها أبداً ، ويتحقق هذا السير عن طريق سلسلة من الخطوات المحددة بالضرورة . » ولم تتبلور هذه الفـكرة تماماً فى العصور القديمة (٢) . فقد كان القدماء يتصورون الحركات الاجتماعية على شـكل موجات أو خطوط دائرية . وقد حدسوا على نحو ما بفـكرة التقدم فى بعض النواحى الخاصة ، كالأخلاق مثلا (٣) . كما أنهم فهموا جيداً فـكرة السعى وراء « الأحسن » . ولـكن الفـكرة العلمية عن التقدم الاجتماعى فى جملته ظلت غريبة بالنسبة إليهم . وذلك لأن هذه الفـكرة لا تتـكون إلا عن طريق الملاحظة وتحليل التاريخ . وقد كان المجال التاريخى الذى يقع تحت نظرهم من الضيق إلى درجة لا يسمح معها

(1) Cours, IV, 290 — 1.
(2) Cours, IV,182 — 6.
(3) Pol. Pos; V, 332 — 3.

بأن يوحى إليهم بمثل هذه الفكرة .

وقد ظهرت فكرة التقدم مع فلسفة التاريخ التى نادت بها المسيحية . والواقع أن هذه الديانة تقدم تفسيراً عقلياً للتاريخ العام الذى ينظر إليه فى مجموعه . وهى تنادى بسمو العالم المسيحى على العالم الوثنى ، وبسمو الشريعة الجديدة على الشريعة القديمة[1] . ولكن ما كادت تبزغ فكرة التقدم حتى شاع فيها الظلام ومالت إلى الاختفاء . وقد لمح المذهب الكاثوليكى بوضوح أن هناك تقدماً فى سلسلة الحوادث التى أدت إلى قيامه على أنقاض الحالة التى كانت سائدة قبل ذلك . ولكنه أنكر التقدم الذى يواصل سيره منذ ذلك الوقت . فهو يعتبر نفسه حالة نهائية. وقد « قصر التقدم على ظهور المسيحية . » وادعى لنفسه تحديد عقيدة ثابتة تحتوى على الحقيقة الخالدة المطلقة . وفى ذلك نفى صريح للفكرة الوضعية عن التقدم .

ولكى نجد التعبير الواضح والصيغة العلمية عن فكرة التقدم ، يجب أن نصل إلى « كوندرسيه » ؛ بل إلى القرن التاسع عشر ، أى إلى العصر الذى أسس فيه « كونت » علم الاجتماع . وهو يقول لنا إن الذى أفضى به ، على وجه الخصوص ، إلى تأسيس هذا العلم هو الدراسة التاريخية لتقدم العلوم ؛ لأن هذه الطائفة من الظواهر هى، التى أحرزت أكبر نصيب من التطور من بين سلسلة الظواهر الاجتماعية الأخرى . وليست هناك طائفة أخرى توحى بمثل هذا الوضوح بفكرة « التقدم » المتواصل الذى تتتابع حلقاته بفضل تسلسل ضرورى . وقد عبر « بسكال » عن ذلك بصيغة بديعة فى مؤلف عنوانه . « مقدمة لرسالة فى الفراغ »[2] . ومما يجدر بنا ذكره أنه حين رسم الخطوط الأساسية للفكرة الوضعية عن التقدم ، أوصله ذلك تواً إلى الفرض الجوهرى فى علم الإجتماع الديناميكى ، وهو يتلخص فى النظر إلى الأجيال المتعاقبة على أنها إنسان واحد ، تتجدد حياته على الدوام ، ويتعلم بصفة مستمرة[3] .

وبالرغم من أن فكرة التقدم قد طبقت على تطور العلوم تطبيقاً لا بأس به

---

(1) Cours, V, 366.
(2) « Préface du Traité bu Vide »
(3) Cours IV, 176 — 7.

منذ القرن السابع عشر فإنها لم تستطع أن تتسع فى ذلك الوقت حتى تشمل الظواهر الاجتماعية بأكملها . وقد ظن بعضهم أن القرون الوسطى كانت عقبة كأداء فى سبيلها ؛ إذ كان الناس ينظرون إلى العصر الوسيط على أنه مرحلة طويلة من التقهقر والهمجية ، بالرغم من أن هذا العصر ، فى الواقع ، « قد تميز بالتحسن العام فى فكرة التجمع الإنسانى . » وعلى ذلك ظلت فكرة التقدم فكرة خاصة ؛ وكانت موضع النزاع بين القدماء والمحدثين ، ذلك النزاع الذى لم تفهم قيمته على حقيقتها . فإن « فونتنيل[1] العظيم » ، « وبرّو[2] الدقيق » قد أوضحا جيداً ، بالنسبة إلى مجموع النشاط العقلى ، ما سبق أن أوضحه « بسكال » بالنسبة إلى العلم بمعناه الصحيح[3] .

ثم ملأت فكرة التقدم جو القرن الثامن عشر ، ولكن الفساد تطرق إليها بشكل غريب ؛ لأنها لم تستند إلى منهج وضعى . فقد اعتقد أهل هذا القرن أن القدرة على الكمال لا حد لها بالنسبة إلى الإنسان وإلى المجتمع . وهذه الفكرة لا تتفق مع فكرة التطور ؛ بل تتعارض معها فى الواقع . لأن التقدم معناه « النمو الذى يخضع لشروط ثابتة ، والذى يعمل وفق قوانين ضرورية تحدد سيره ومداه . » وقد تولدت فكرة الكمال الذى لاحد له عن الجهل بهذه الشروط وبهذه القوانين. ولو كان « هلفتيوس » و « كوندرسيه » يعرفان الطبيعة الإنسانية معرفة وضعية لما تشبثا بكثير من الأوهام والآمال التى لا يقبلها العقل ، ولهداهما علم الحياة ، أى علم النفس بمعناه الصحيح ، إلى أن الطبيعة الإنسانية ثابتة فى جوهرها ، وأن غلبة غرائز الأثرة على غرائز الإيثار صفة جوهرية فى تلك الطبيعة ، وأن التقدم إذا كان مواتياً لنمو عواطف الإيثار فإنه يعجز ، مع ذلك ، عن قلب التوازن الطبيعى بين ميولنا . وفى جملة القول نجد أن قابلية الإنسان للكمال غير المحدود فكرة ميتافيزيقية . وهى فكرة يحتل فيها الخيال مكاناً أكثر اتساعاً من الملاحظة . إن الفلاسفة الذين تخيلوا هذه الفكرة لم يقيموا وزناً للعلاقات التى تربط الحياة العقلية والخلقية لدى الإنسان بتركيب كائنه العضوى .

---

(1) Fontenelle.   (2) Perrault.   (3) Cours, VI, 257—9.

ولـكى تصل فـكرة التقدم إلى صورتها النهائية كان من الضرورى أولا أن يضع علم النفس الوضعى حداً للأحلام القائلة بأن الإنسان قابل للـكمال على نحو غير محدود . كذلك وجب أن تأتى الثورة الفرنسية حتى تجعل التاريخ العـام للانسانية قابلا لأن يكون مفهوما . وحقيقة لا يمـكن فهم « نوع من التقدم » — على حد تعبير « كونت » — إلا إذا عرف المرء ثلاثة حدود فى الأقل[1] ؛ إذ لا يكفى حدان اثنان فقط فى تعريف هذا التقدم . فحتى عهد الثورة الفرنسية ، كان التفـكير العلمى يجد الحدود المطلوبة فى عدة « ضروب من التقدم » أو مجموعات الظواهر الاجتماعية : مثال ذلك تطور هذا العلم أو ذاك ، وتقدم هذا الفن أو ذاك . ولـكن معرفة القوانين الثانوية فى علم الاجتماع تتوقف على معرفة القوانين الرئيسية . ولا يمـكن فهم إحدى مجموعات الظواهر الاجتماعية إلا إذا أمـكن معرفة القانون الأساسى لنمو المجتمع بصفة عامة . وحينئذ كان من الضرورى — حتى يكشف المرء عن هذا القانون — أن يكون قد اهتدى فى الأقل إلى ثلاثة حدود فى « التقدم » العام . ولـكن لم يكن هناك سوى حدين اثنين قبل الثورة الفرنسية ، وهما : نظام المجتمعات القديمة والنظام المسيحى (أى النظام الذى أدرك أكبر درجة من الـكمال والذى تجلى فى النظام الـكاثوليكى فى أثناء العصور الوسطى) . وجاءت الثورة الفرنسية فـكانت الحد الثالث ؛ لأنها حملت فى طياتها فـكرة نظام جديد . وقد أوحت إلى بنى الإنسان بفـكرة النظام الاجتماعى القائم على أساس مبادىء تختلف عن مبادىء المجتمعات التى كانت موجودة بالفعل ، وهـذا هو ما قاله « كانت » فى عبارات كان « كونت » لا يعلمها بالتأكيد . ومن ثم أمـكن لفـكرة التقدم أن تنطبق على التطور التاريخى العام للانسانية . ويقول « كونت » : « إننا مدينون لهذه الهزة (الاجتماعية) الناجمة بالقوة والجرأة على تصور فـكرة يقوم على أساسها العلم الاجتماعى بأسره ، كما تقوم عليها ، تبعاً لذلك ، الفلسفة الوضعية برمتها ، وهى الفلسفة التى استطاع ذلك العلم النهائى وحده أن يحقق وحدتها[2] . »

(١) يريد « كونت » بالحدود هنا المراحل . المترجم

(2) Pol. pos. I, 60 — 3.

وبقى أن ينشىء الباحثون العلم الاجتماعى . وتلك هى المهمة الخاصة التى سيضطلع بها « كونت » . ففى رأيه لم تأت الثورة الفرنسية إلا بفكرة ناقصة عن التقدم الاجتماعى . فقد ثبتت فى الأذهان فكرة نظام يختلف عن سابقه ، دون أن تنجح فى تأسيس ذلك النظام . وسيكون تحقيق الفكرة الوضعية عن التقدم الاجتماعى مهمة الفلسفة الجديدة . وبالاختصار فإن الدفعة الثورية قد جعلت هذه الفلسفة ممكنة ، ولم تجعلها غير مجدية(١) .

٢ — [فكرة « كونت » عن التقدم]

لما كان علم الاجتماع علماً مجرداً ونظرياً ، كسائر العلوم الأساسية الأخرى ؛ فإن فكرة التقدم يجب ألا تتضمن أى معنى نفعى أو خلقى . وقد جاهد « كونت » منذ عام ١٨٢٦ فى إزالة اللبس حول هذه النقطة . ودفعه نقص اللغة — كما يقول — إلى استخدام كلمات مثل « الكمال » و « النمو » ؛ وكلتا الكلمتين — بالرغم من أن الثانية أكثر تحديداً من الأولى — قد تبعث فى الذهن معانى الخير المطلق أو التحسن الذى لا حد له ، وهى معان لم يقصدها « كونت » على الإطلاق . فليس لهذه الكلمات فى نظره إلا مجرد المعنى العلمى ، الذى تدل به فى علم الطبيعة الاجتماعى على نوع خاص من تتابع الحالات التى تطرأ على الجنس البشرى ، « والتى تحدث وفق قوانين محددة » . واستخدام « كونت » لهذه الكلمات « يشبه تماماً استخدام علماء الحياة لها فى دراستهم للكائن الفردى ، عندما يريدون بها الدلالة على مجموعة التغيرات التى لا صلة لها بتاتاً بفكرة التحسن المستمر أو فكرة النكوص المتصل(٢) . » وقد يكون من السهل معالجة موضوع الطبيعة الاجتماعية بأكمله دون الحاجة إلى استخدام كلمة الكمال مرة واحدة ، وذلك باستبدالها دائماً بكلمة« النمو» ذات الطابع العلمى. لأن المسألة ليست مسألة تقدير لقيمة كل من الحالات المتتابعة فى حياة البشرية بالنسبة إلى حالة مثالية ، ولكن يتعلق الأمر فقط بتقرير القوانين التى تخضع لها هذه الحالات فى تعاقبها . « إن الحاضر يحمل الماضى فى طياته ويمهد للمستقبل . » إن هذه العبارة

(1) Cours, VI, 188. (2) Pol. pos., IV Appendice, P. 199.

التى كتبها « ليبنز » تعبر عن الفكرة العامة للتطور . وكل ما فعله « كونت » هو أنه أبرز هذه الحقيقة فى صورة وضعية ، وذلك بكشفه عن القوانين العامة لذلك التطور ، وبتوضيحه لما هناك من صلة بينها وبين قوانين علم الاجتماع الخاص بالاستقرار .

ومع ذلك فلنا أن نسأل : أيؤدى نمو الإنسانية فى الواقع إلى نوع من التحسن أو التقدم بالمعنى الخلقى أو العملى لهذه الكلمة ؟ إن العلم الاجتماعى ليس له أن يجيب على هذا السؤال . ولكن« كونت» يعتقد أن هذا التحسن يحدث بالفعل ، وأن التقدم ، بهذا المعنى ، تمكن ملاحظته فى طبيعتنا وفى حالتنا الاجتماعية فى آن واحد[1] . وأدلته على ذلك هى أولاً ازدياد عدد السكان على الأقل فى جزء الإنسانية الذى يقصر عليه النظر دائماً ، وهو الجنس الأبيض ؛ ثم تأثير القانون الذى يقول بأن التدريب يؤدى إلى كمال الأعضاء . ويثبت هذا التقدم عن طريق الوراثة . وهكذا نرى أن « كونت » يوافق على المبدأ الذى وضعه « لامارك » ، مع هذا التحفظ : وهو أن التطور لا يغير « الاستعدادات الطبيعية » مطلقاً .

أما عن حالتنا الاجتماعية فأنها تتحسن بالقدر الذى نستطيع معه التحكم فى الظواهر الطبيعية . وتعتمد هذه المقدرة ذاتها على معرفتنا بقوانين الظواهر « معرفة تؤدى إلى التنبؤ ويكون غرضها التدبير[2] . » ويتجلى التقدم فى هذا المجال . باتساع معارفنا العلمية ، وبتقدم الفنون القائمة على هذه المعارف . وإذا كانت المعرفة العلمية — وهى معرفة مجردة بالضرورة — تحتاج إلى أن يفصل بينها وبين المعرفة العملية ، عندما نكون بصدد البحث عن القوانين العامة التى تسيطر على الظواهر ، فإن العلم متى تم تكوينه يسمح بالتطبيقات القائمة على العقل ، والتى يكون تأثيرها أبعد مدى من تأثير الفن القائم على التجربة الفجة . وهكذا نرى أن « كونت » يعقد — مثل « ديكارت » — آمالاً كباراً على العلم الوضعى الذى يهدف إلى تفسير الطبيعة .

ويلاحظ أن أكثر الظواهر « قابلية للتعديل » ، أى تلك التى يصادف

(1) Cours ,IV, 304 - 6. (2) « Savoir pour prévoir, afin de pourvoir »

تدخلنا فيها أكبر حظ من النجاح ، هى الظواهر الإنسانية ، فردية كانت أم جماعية . كما أن تأثيرنا فى العالم الخارجى يتوقف ، بصفة خاصة ، على استعدادات من يتدخل فى الطبيعة . ولذلك يجب أن يوجه همنا ، فى جميع الأحوال ، إلى تحسين هذه الاستعدادات والبلوغ بها إلى درجة الكمال . وطبيعتنا الداخلية هى أول ما يجب أن نهتم بكماله : ويكون ذلك بأن نهتم ، أكثر فأكثر ، بترجيح الصفات التى تميز الإنسان عن الحيوان ، وهى الذكاء والميل إلى حياة الجماعة ، وهما قوتان تتضامن كل منهما مع الأخرى ، وتتبادل معها العون على اعتبار أن إحداهما وسيلة والأخرى غاية . على أننا نعرف ، بطبيعة الحال ، أن للتقدم فى هذا المجال حدوداً ، وأن التفوق الكامل للانسانية على الحيوانية فى نفوسنا ، حد مثالى ، يجب أن نشحذ جهودنا للاقتراب منه دائماً ، وإن كنا لا نبلغه قط (1) .

وسواء أكان الأمر يتعلق بحالتنا الاجتماعيـة أم بطبيعتنا ، فإن التحسن فى كلتا الحالتين يسير ببطء شديد . فليس من السهل أن نستبدل نظاماً طبيعياً بنظام مصطنع يقوم على المعرفة العلميـة للأول . ولا شك فى أن الشـكل الأول من أشكال التقدم ، وهو ما يسميه « كونت » التقدم المادى ، هو أكثر هذه الأشكال المختلفة سرعة ، لأنه أسهلها . وفى ذلك ما يفسر اهتمام الناس الشديد به فى الوقت الحاضر . على أن الأهمية التى نعزوها إليه فيها كثير من الغلو . ولو أننا استطعنا أن نصل إلى تحسين طبيعتنا وتهذيبها لكان ذلك خيراً وأفضل بكل تأكيد . ولكن من يدرى فلربما كان من الضرورى أن تتحسن ظروف معيشتنا المادية أولاً ؟

وكمال طبيعتنا يمكن أن يكون من النواحى الجسمية ، والعقلية ، والخلقية . وينحصر الأول فى العمل على زيادة متوسط العمر للحياة الإنسانية ؛ وذلك يتوقف على تقدم علم الحياة ، وبالتالى على تقدم الطب وعلم الصحة . وأهم من ذلك ، التقدم العقلى (علمياً كان أم أدبياً) ، وهو يتضمن محيطاً أوسع وأشمل من محيط جميع أنواع التقدم الطبيعية أو بالأحرى المادية ؛ لأن الذكاء « أداة عامة » يمتد

(1) Discours sur L' Esprit positif, P. 59 - 60 .

استخدامها إلى ما لا نهاية له . ولكن التقدم الخلقى أكثر أنواع التقدم أهمية ؛ إذ تتوقف سعادة الإنسانية على هذا التقدم أكثر من غيره . « وهذا التقدم ، وإن كان أصعب الأنواع ، إلا أن سلطاننا عليه أقوى من سلطاننا على الأنواع الأخرى . » وليس هناك تفوق عقلى يعادل فى قيمته التفوق فى الخير أوالشجاعة . فلو كنا عقلاء لوجب إذن أن تتجه كل جهودنا إلى هذه الناحية ، ولوجب فى الأقل أن نتذكر دائماً أن أنواع التقدم الأخرى ليست إلا مجرد وسائل ، وأننا نرغب فيها على اعتبار أنها وسائل . أما التقدم الخلقى وحده فهو غاية فى ذاته .

٣ — [الاعتراضات التى وجهت إلى فكرة التقدم]

تعد نظرية التطور « المبدأ » الأساسى فى علم الاجتماع الديناميكى . وهذا العلم هو الجزء الجوهرى فى علم الاجتماع . كما أن علم الاجتماع هو مركز الفلسفة الوضعية . ولذلك كان من المتوقع أن نرى خصوم تلك الفلسفة يحاولون هدم نظرية التطور على وجه الخصوص؛ لأنها الدعامة التى يقوم عليها البناء الكامل لفلسفة « أوجيست كونت » . وفى الواقع ، كانت الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة وملحة . وقد تنبأ « كونت » باثنين منها ، هما أهمها ، وحاول أن يرد عليهما قبل أن يهاجم بهما . فنظرية التطور ، حسب رأيه ، لا تتضمن مبدأ المصير المحتوم ، ولا مبدأ التفاؤل ، كما أنها لا تستوجب الاستسلام والدعة كما يدعى المعارضون[1] .

ففيما يمس النقطة الأولى ، يوجه « كونت » الأنظار إلى أن فكرته عن القوانين لا تستتبع بالضرورة مبدأ الحتمية المطلقة للظواهر[2]، سواء أكانت هذه الظواهر اجتماعية أم من نوع آخر . فالفلسفة الوضعية لا تقبل بتاتاً فكرة الإطلاق . والحتمية فكرة ميتافيزيقية شأنها فى ذلك شأن حرية الاختيار . ولم يكن « كونت » يتشيع لأحد هذين المبدأين ؛ بل ترك كل منهما يفند الآخر ويدحضه . أما الفكرة الوضعية عن القوى الخلقية والعقلية للانسان فقد وضحها « جال » خير توضيح ، وهى لا تتضمن بتاتاً أن الأفعال الإنسانية لا يمكن أن

---

(1) Pol. Pos., 54—56.

(2) Le déterminisme, absolu.

تكون على نحو مخالف لما توجد عليه . وبالمثل ، إذا كانت الظواهر الطبيعية ، بصفة عامة ، تخضع لقوانين فإن ذلك لا يمنع من أن نتصور هذه الظواهر كما لو كانت قابلة للتعديل بتأثير تدخل الإنسان . وقد سبق أن ذكرنا أن الظواهر الاجتماعية هى ، من بين الظواهر الطبيعية الأخرى ، أكثرها قابلية للتعديل . وقد بلغ من قوة هذه الصفة فيها أن ظل الإنسان مدة طويلة يجهل أنها خاضعة لقوانين .

فليس هناك إذن أدنى تناقض فى تأكيد حقيقة هذه القوانين ، وفى النظر ، فى نفس الوقت ، إلى التأثير الفعّال الذى يترتب على تدخل النشاط الإنسانى فى سير الظواهر الاجتماعية . ومنذ سنة ١٨٢٤ ، كتب « كونت » إلى صديقه « ڤالا » : « لا شك فى أن من إساءة الفهم لفكرتى أن يستنتج منها بعضهم أننى أنكر كل نزعة نحو الكمال ؛ إذ أننى ، على العكس ، أؤكد صراحة أن كل حكومة يجب أن تتطور تبعا لتقدم الحضارة ، كما أن الأمر يختلف حسبما إذا كان ذلك التطور يحدث تحت تأثير قوة الظروف وحدها ، أو نتيجة لخطط مرسومة قائمة على الملاحظة العلمية ... إننى لا أنكر قوة التدابير السياسية : ولكنى أحصرها داخل نطاق محدود .(1) »

والعلم الاجتماعى هو الذى يعين حدود التأثير المجدى الذى يستطيع الإنسان أن يباشره على الظواهر الاجتماعية . وهذه الحدود ضيقة إلى حد ما . فمن وجهة نظر الاستقرار لا يستطيع الإنسان أن يعدل الظواهر الاجتماعية إلا من حيث قوتها ؛ أما من وجهة نظر التطور فإنه لا يستطيع سوى أن يعدل سرعتها . ويجب ألا يغيب عنا أن التعديلات ، سواء فى هذه الحالة أو فى تلك ، لا يمكن أن تحدث إلا وفقاً للقوانين الخاصة بها . وإذا افترضنا شيئاً غير ذلك كان معناه أننا ننفى وجود هذه القوانين ذاتها . إن القانون الأساسى فى علم الاجتماع الخاص بالاستقرار ينحصر فى التعاون الوثيق والتأثير المتبادل بين جميع العناصر الاجتماعية فى جميع مراحل تطورها المشترك . وعلى ذلك لا يستطيع أى سبب من أسباب الاضطراب ، مهما كان أصله ، « أن يجمع فى مجتمع واحد بين عناصر

(1) Lettres à Valat, P. 140. (8 Sept. 1824) .

متنافرة [1] . » بل إنه يهدم ذلك المجتمع بالأحرى . وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نعدّل قوة الاتجاهات التى يتلازم وجودها فعلا فى المجتمع ، دون أن ندعى لأنفسنا القدرة على إيجاد اتجاه جديد ، أو على محو اتجاه آخر كان موجوداً بالفعل . وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلم الاجتماع الخاص بالتطور ؛ فالنظام الذى تسير فيه المراحل المختلفة للتطور محدد بقوانين . ولا يستطيع أى مؤثر خارجى (ولو كان هذا المؤثر هو الإنسان بصفة خاصة) أن يقلب هذا النظام أو يبدله ، أو « يختصر » إحدى المراحل التى يجب أن يمر بها . وكل ما يمكن القيام به هو العمل على سرعة التطور ، أى تمهيد السبيل لحدوثه فى سهولة ويسر . وقد يجد رجل الدولة الممتز بسطوته وسلطانه أن هـذا الدور الذى يلعبه الإنسـان فى التأثير فى الظواهر الاجتماعية متواضع جداً . ولـكن الحقيقة هى أن تدخل الإنسان — حتى فى هذا النطاق الضيق — يمكن أن يكون ذا أهمية عظمى ، بشرط أن يسترشد بنور العلم .

ويؤيد التاريخ هذه الآراء . فلم يحدث قط أن رأينا أن تدخّـل الإنسان يؤثر فى الظواهر الاجتماعية إلا من حيث قوتها أو سرعتها . ويصدق هـذا القانون بصورة مطردة فى حالات التطور التى نعرفها أكثر من غيرها ، أى فى الظواهر الاجتماعية التى تشمل تاريخ العلوم ، والفنون ، والعادات ، والنظم . فعلم الفلك مثلا ، قد توقف عند نقطة معينة لدى علمـاء الإسكندرية ؛ لأن أى تقدم لاحق بالنسبة إلى هذا العلم كان يتعارض مع الظروف العامة للمجتمع فى ذلك الوقت . وإذا كانت محاولة « منتسكيو » الخاصة بإخضاع الظواهر الاجتماعية لقوانين قد أخفقت فما ذلك إلا لأنه كان من الواجب أن ينشأ علم الحياة قبل علم الاجتماع . وهناك أمثلة أخرى شبيهة لاحصر لها ؛ ولم تظهر قط حالة واحدة تثبت عكس ذلك .

وهناك ثلاثة عوامل ثانوية تعدّل سير التقدم فى الحدود التى أتينا على ذكرها ، وهذه العوامل هى : الجنس والمنـاخ والتأثير السياسى للانسان . ولا نستطيع فى الحالة الراهنة للعلم أن نرتب هذه العوامل بحسب أهميتها . وقد غلا « منتسكيو » فى بيان أهمية تأثير المناخ ، وغلا غيره فى بيان أهمية تأثير الجنس [2] . وهـذه

(1) Cours, IV, 314—20 . (2) Pol. Pos., II, P. 450.

العناصر التى تؤثر فى التطور الاجتماعى لم تدرس حتى الآن وفقاً للمنهج الوضعى . ولم يكن من المستطاع فهم الدور الذى يلعبه كل منها على حقيقته ، حتى الوقت الذى تكوّن فيه علم الاجتماع الخاص بالتطور . وكان الجميع يجهلون أن القانون الأساسى للتطور ، أى قانون الحالات الثلاث ، مستقل تمام الاستقلال عن هذه العوامل الثانوية ؛ فى حين أن هذه العوامل لا تستطيع أن تقوم بتأثيرها إلا وفقاً لهذا القانون ، ولا تستطيع أن تعطله بتاتاً . وقد كان من الواجب أن نعرف أولا النموذج الطبيعى للتطور ، لكى نصل إلى فهم التغيرات التى تحدث بتأثير هذه العوامل . لأن الإقدام على دراسة تأثير المناخ والأجناس قبل معرفة القوانين العامة لعلم الاجتماع الديناميكى يكاد يكون مسلكا مشابهاً لمسلك من يزعم القدرة على دراسة الحالات المَرَضية (الباثولوجية) قبل نشأة علم وظائف الأعضاء .

أما عن التأثير السياسى للانسان فقد وجب أن يكون هو الآخر عرضة للفهم الخاطىء . فلقد أنكر بعضهم نجاح هذا التأثير ، وغلا بعضهم فى أهميته ، وذلك لأنه كان يعوزهم فهم الظواهر الاجتماعية طبقاً للمنهج الوضعى . فعند ما كان هذا التأثير يسير فى الاتجاه الطبيعى للتقدم كان يبدو بطبيعة الحال أنه السبب الرئيسى للنتائج التى سيحققها التطور الاجتماعى على كل حال . ولم يكن من المستطاع تجنب هذه الفكرة الوهمية ؛ لأن القوى الاجتماعية تتمثل دائماً فى بعض أفراد المجتمع الذين يدفعونه إلى الأمام . على أننا قد نشاهد عكس هذه الظاهرة : فكم من مرة لم تصب فيها أقوى الحركات السياسية وأعنفها إلا نجاحاً مؤقتاً لم يلبث أن زال تأثيره ؛ لأن التطور العام للمجتمع كان ، فى هذه الحال ، سائراً فى اتجاه مضاد !

وطالما استمر العصر اللاهوتى أو الميتافيزيقى فإن الإنسان لا يتردد فى أن يدعى لنفسه القدرة على التأثير فى الظواهر الطبيعية تأثيراً لا حد له . ولكنه يدرك ، عند ما يصل إلى العصر الوضعى ، أنه لا يمكن تعديل الظواهر إلا داخل حدود معينة ، وأن هذه الحدود تعينها القوانين الخاصة بهذه الظواهر ، وأنه لا يستطيع الطموح إلا إلى نتائج نسبية . وعلى ذلك فتأسيس علم الاجتماع

الوضعى يقلب الفكرة الشائعة عن الفن السياسى رأساً على عقب . ولكن إذا كان هذا الفن يحد من طموحه ويخفف من غلوائه بتأثير علم الاجتماع ، فإنه يصبح مع ذلك أكثر نجاحاً وأعظم تأثيراً . ولكى نقتنع بذلك ما علينا إلا أن نقارن بين ما يقوم به الطب أو الجراحة اليوم لخير المرضى ، وبين ما كانا يستطيعان عمله قبل أن تصبح الكيمياء وعلم الحياة من العلوم الوضعية !

ولكن قد يعترض بعضهم بقوله : إذا سلمنا بأن الإنسان يستطيع التأثير فى الظواهر الاجتماعية فما السبب الذى يدفعه إلى التدخل فيها إذا كان التقدم سيحدث من تلقاء نفسه ؟ ولماذا لا يترك التطور الطبيعى يسير فى طريقه ما دام سيفضى حتما إلى هذا التقدم ؟

إن هذا الاعتراض يخلط من جديد بين نوعين من التقدم : يدل أحدهما على تتابع سلسلة من الحالات تسير وفق قانون ، ويعبر الآخر عن التحسن الذى لا حد له . وربما استطعنا أن نزيل هذا اللبس إذا قارنا ، فى هذه النقطة أيضاً ، بين المجتمع وبين الكائنات الحية . فهذه الكائنات تنمو وتتطور بطبيعة الحال وفق قوانين ثابتة . ومع ذلك فإن « كونت » يرى فى هذا النمو عيوباً كثيرة ؛ وما علينا إلا أن ننظر إلى الجسم البشرى وحده لنقتنع بأن تدخل الطبيب أو الجراح قد يكون ذا فائدة كبيرة ؛ بل قد يكون ضرورياً أحياناً . فإذا كان بعضهم يعيب على النظرية الاجتماعية فى التقدم أنها تفضى إلى مبدأ التفاؤل فما ذلك إلا لأنه يأخذ « فكرتنا العلمية عن النظام الاجتماعى المحدد بقوانين على أنها تمجيد منظم لكل نظام موجود بالفعل[1] » . ومع ذلك فهناك فارق شاسع بين الفكرتين . فقد يكون النظام التلقائى بعيداً كل البعد عن حد الكمال .

وهنا تستعيض الفلسفة الوضعية — كما هو شأنها فى أى موطن آخر — بالمبدأ العلمى المسمى بمبدأ شروط الوجود عن المبدأ الميتافيزيقى القائل بالأسباب الغائية . فهى تعترف بوجود نظام ضرورى ينشأ تلقائياً وفق قوانين طبيعية ؛ ولكنها تلاحظ أن هذا النظام يحتوى على عيوب كثيرة وخطيرة ، يمكن تعديلها

(1) Cours ,IV, 273 .

إلى حد معين بتأثير تدخل الإنسان . وكلما زاد تعقيد الظواهر تعددت أوجه النقص فيها وازداد خطرها . فالظواهر الحيوية تزيد فيها أوجه النقص عن ظواهر الطبيعة غير العضوية . ونظراً لأن درجة التعقيد والتركيب تبلغ أقصاها فى الظواهر الاجتماعية فلا بد أن تكون أكثر الظواهر « اضطراباً » . وقصارى القول إنه إذا كانت فكرة القانون الطبيعى تتضمن نظاماً معيناً فمن الواجب إكمال الفكرة الخاصة بهذا النظام « بأن نلاحظ فى نفس الوقت أن هذا النظام ناقص بالضرورة . »

وإذن لا تتعارض نظرية التقدم مع تقرير وجود النقص فى المجتمع ، ولا مع وجوب بذل الجهد لعلاج هذا النقص . فالكائن الاجتماعى ، وهو أكثر الكائنات تركيباً ، هو كذلك أكثرها عرضة للأمراض والأزمات . وهكذا كان « كونت » يتوقع أن تنشب فى المستقبل القريب اضطرابات داخلية جسيمة فى مجتمعنا ، نتيجة لما حل بذلك المجتمع من الفوضى العقلية والخلقية [1] . فكل نظام يبدو اليوم فى مظهر الثبات مآله إلى الزوال ، وكل الظواهر التى لم تستقر بعد ، أى كل الظواهر التى تتمتع بالحياة والحركة ، لا تنتظم بدون أنواع من الصدام العنيف . ويكفى أن نفكر فى العلاقات بين أصحاب الأعمال وبين العمال .

وتنشب فى حياة البشرية ثورات لا يستطيع أحد أن يمنع وقوعها : فهى شر لا بد منه ؛ ويفسر « كونت » وقوعها عن طريق تعليل نفسى أخاذ . ذلك أن عقلنا على درجة كبيرة من الضعف وحياتنا قصيرة جداً ، بحيث لا نستطيع أن نكوّن لأنفسنا أبداً فكرة وضعية عن نظام اجتماعى يخالف النظام الذى وُلدنا فيه وتربينا فى أحضانه . ومن هذا النظام نستخلص ، إن طوعاً وإن كرهاً ، عناصر آرائنا السياسية والاجتماعية . ولا يستطيع الذين يحلمون بحياة اجتماعية مثالية أن يتخلصوا من هذه الضرورة . فأحلامهم ومثلهم العليا تعكس فى الحقيقة دائماً : إما الماضى وإما حالة اجتماعية معاصرة . ولكى يظهر نظام سياسى جديد ، ولكى يجد على الأخص منفذاً إلى العقول ، فلا بد من أن يكون هدم النظام السابق قد قطع مرحلة كبيرة . وقبل ذلك « لا تستطيع العقول ، ولو كانت أوسع ما تكون أفقاً

(1) Cours, VI, 825.

أن تلمح الطبيعة المميزة للنظام الجديد الذى تحجبه عن الأنظار مظاهر النظام القديم.[1] » وفى ذلك ما يفسر لنا العمليات الطويلة الشاقة التى يستدعيها هدم النظم العتيقة ، والصعوبات الكبرى التى تكتنف محاولة ظهور النظم الجديدة إلى الوجود ، والأوقاتَ العصيبة التى يمر بهـا المجتمع فى فترة الانتقال ، وغالباً ما تكون مليئة بالاضطرابات والحروب والثورات .

ويتصل بهذا السبب نفسه ما نستطيع أن نطلق عليه اسم « الرواسب الاجتماعية[2] » . فالنظم وأنواع السلطة ، وكذلك المبادىء ، تنزع إلى البقاء والاستمرار إلى ما بعد حدود الوظيفة التى حددها لها التطور العام للعقل البشرى.[3] وحينئذ تنشأ ضروب من النزاع لا قدرة لأحد على منعها : والسعيد من استطاع أن يخفف حدتها أو يقصِّر أمدها ! ولا نصل إلى فض ذلك النزاع إلا بفعل الزمن،حين تفقد الآراء العتيقة المهزومة سيطرتها على العقول. ولا تنتهى المعركة أبداً إلا حين لا يبقى هناك محاربون[4].

ولكن كل ذلك لا يحول مطلقاً دون إمكان تدخل الإنسان وتأثيره فى الظواهر إما بطريق النفع أو بطريق الضرر . وفهم الشىء لا يعنى بالضرورة تبريره . حقاً إن النظرة التاريخية العامة قد تدعونا إلى التسامح ؛ لأنهـا ترينا التضامن الوثيق بين جميع العناصر الاجتماعية التى يحتوى عليها عصر معين . فتبدو المسئوليات الموزعة أو الشائعة — إذا صح هذا التعبير — أقل خطراً فى نظر كل فرد على حدة . ومع هذا تتيح لنا تلك الفلسفة أن نمدح المـاضى أو أن نستهجنه ، وأن نتدخل تدخلا فعالا فى تعديل الظواهر الاجتماعية الراهنة .

ولكن لن يفضى هذا التدخل إلى النتائج التى نأملها إلا إذا كان يعتمد على العلم الاجتماعى . فالسياسة الوضعية لا تهدف إلى توجيه النوع الإنسانى صوب غاية

(1) Cours , IV, 30 - 1 ; II, 241 - 2 .

(2) Les phénomènes de survivance .

(3) Cours ,IV, 266 .

(٤) يقتبس المؤلف هنا بيتاً من شعر كورنى « Corneille » الشاعر التراجيدى الفرنسى فى القرن السابع عشر ؛ وهو بيت من رواية « السيد » Le cid :

Et le combat a cessé faute de combattants.

(المترجم)

يختارها على أساس من التعسف ؛ بل نحن نعلم أن الإنسانية تحركها بواعث خاصة بها « وطبقاً لقانون ضرورى كقانون الجاذبية ، وإن كان أكثر قابلية للتعديل من هذا القانون[١] . » فالذى يهم الفلسفة هو أن تعمل على تيسير تطور الإنسانية بأن تضىء السبيل أمامها . وهناك فارق كبير جداً بين الخضوع للقانون دون فهمه وبين طاعته مع معرفة السبب فى طاعته . إن الإنسان يستطيع دائماً أن يخفف وطأة الأزمات ، وأن يعجل بانتهائها بمجرد أن يقف على أسبابها وأن يجد لها مخرجا . ولن يطمح المرء مطلقاً إلى السيطرة على الظواهر ؛ بل سيكتفى بتعديل نموها التلقائى « وذلك يقتضى منه أن يكون على علم بقوانينها[٢] . »

كذلك يجب أن نعلم كيف نعترف بأن هناك ظواهر عديدة جداً ليس لنا عليها سلطان ما . ومع ذلك فليست هذه الظواهر أقل أهمية من بقية الظواهر الاجتماعية الأخرى . ذلك أننا نعجز عن معرفة شروط وجودها . ففترة الحياة الإنسانية مثلا ليست ملائمة للتطور الاجتماعى بقدر ما نتصور[٣] . بل نرى ، على عكس ذلك ، أن قصر الحياة يحول دون التقدم الاجتماعى ، وذلك إلى جانب النقص الملحوظ فى تركيبنا العضوى . فكم من العقول الجبارة طواها الموت قبل أن يؤتى نضجها التام ثمراته ! وكم من الآمال الكبار كنا نستطيع أن نعقدها على هذه العبقريات لو استطاعت الاحتفاظ التام بجميع قواها وملكاتها طيلة ثلاثة قرون أو أربعة !

فالنظرية الوضعية عن التقدم لا تقودنا إذن إلى مذهب التفاؤل ولا إلى مذهب الرضا بالواقع . وإذا نحن غضضنا النظر عن تدخل الإنسان وجدنا أن الحالة الاجتماعية التى تتطور حسب قوانينها الخاصة لها نواحيها الطيبة ونواحيها الرديئة فى كل عصر ، وأنها لا يمكن أن تكون على غير ما هى عليه « وذلك تبعاً للظروف العامة للمجتمع[٤] . » وقد تروق هذه الصيغة فى أعين كثير من المتشائمين . ولكنها النتيجة الطبيعية التى تستنبط من مبدأ شروط الوجود .

(1) Pol. pos., IV, Appendice. P. 95.
(2) Cours, IV, 326.
(3) Cours, IV, 510—12.
(4) Cours, IV, 310—11.

ومع هذا فليس هناك ، فى الحقيقة ، مجال للتفاؤل أو التشاؤم إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر ذلك المبدأ ، أى من وجهة نظر الفلسفة الوضعية والنسبية . والميتافيزيقا وحدها هى التى تضع نصب عينيها إصدار حكم مطلق على مجموعة الحقيقة الاجتماعية. أما المذهب الوضعى فلا يبحث ، فى هذا المجال أو فى غيره ، إلا عن القوانين التى تخضع لها الظواهر فى استقرارها وتطورها . حقاً إن هذا المذهب يجد أن التطور يُصحب فى الواقع بنوع من التحسن فى الحياة الاجتماعية . ولكن هذا التحسن بطىء وشاق جداً ، ويتخلله عدد كبير من الأزمات ، ويعوق سيره كثير من ضروب الصراع ، إلى درجة أن الإنسانية إذا كانت تتوق إلى الحياة فى ظروف أفضل وجب عليها أن تعتمد على جهودها الخاصة لكى تحقق تقدماً أكثر سرعة .

الفصل الخامس

فلسفة التاريخ

إذا كانت « الديناميكا » الاجتماعية علماً ، وإذا كان قانون الحالات الثلاث الذى كشفه « كونت » قانونها الأساسى ، فإن هذا القانون (والقوانين الأخرى التى تتفرع منه) يجب أن تهدف إلى تفسير المراحل المتعاقبة التى مرت بها الإنسانية منذ فجر الحضارة الأولى حتى انتهت إلى الحالة الراهنة لأكثر الشعوب تحضرا . ويجب أن تضفى هـذه القوانين « نوعاً من الوحدة والاتصال على هـذا المنظر الهائل الذى نرى فيه عادة كثيرا من الاضطراب وعدم الاتساق [1] . » وهكذا نرى أن علم الاجتماع تقابله فى الكفة الأخرى فلسفة التـاريخ . فهو يجد فيها التعبير الحسى عن نظرياته ، والتحقيق العملى لقوانينه . وإذا كان علم الاجتماع لا يستطيع التكهن بالظواهر الاجتماعية المستقبلة — لأن التعقيد الشديد لهذه الظواهر يجعل هذا التكهن مستحيلا على وجه التقريب — فإنه يسمح فى الأقل بنوع من « التنسيق العقلى » لمجموعة ظواهر الماضى .

وقد أقام « كونت » دعائم نظريته فى فلسـفة التاريخ على مبدأين : والمبدأ الأول منهما مشترك بينه وبين كثير ممن حاولوا قبله أن يعرضوا تطور الإنسانية منذ مراحلها الأولى ، وخصوصاً قبل أن يحرز علم الإنسان (الانتروبولوجيا) ما أحرزه من تقدم فى المدة الأخيرة . فنجد أن « كونت » « يكوّن فكرة خيالية » عن الإنسان البدائى وعن المجتمع الذى كان يعيش فيه . أما المبدأ الثانى فينحصر فى أن « كونت » ، بدلا من أن ينظر إلى تاريخ الإنسانية بأكمله ، قد قصر النظر « على أكمل أنواع هذا التطور وأكثرها تحقيقا لصفاته » ، أى على تطور الجنس الأبيض وحـده . ثم اكتفى فى تطور هذا الجنس بتطور شعوب

(1) Cours, VI, 457.

أوروبا الغربية فقط [١]. وهكذا نرى أنه اقتصر تقريباً على العصور التى عالجها « بوسويه » [٢] فى كتابه المسمى : « مقال عن التاريخ العالمى ». وهو يكن لهذا الكتاب تقديراً عظيما . ولا يضم ما كتبه « كونت » عن فلسفة التاريخ إلا شيئاً عن الحضارة المصرية التى لم يُعرف عنها إلا القليل فى زمنه ، ثم عن الإغريق والرومان . ثم عرض أخيراً لتطور بعض الشعوب اللاتينية والجرمانية فى أوروبا بعد سقوط الأمبراطورية الرومانية .

ونستطيع أن نفهم لماذا ضيّق « بوسويه » نطاق التاريخ العالمى فجعله قاصراً على جزء صغير من الإنسانية ، وهو ذلك الجزء الذى اجتمع حول شواطئ البحر الأبيض المتوسط . فقد اضطرته إلى ذلك الفكرة الرئيسية التى هيمنت على كتابه ، والتى جعلت ظهور المسيحية العقدة الرئيسية التى تتجمع حولها حوادث القصة الإنسانية . وقد عالج « بوسويه » التاريخ بحيث جعل كل ما يسبق المسيحية يفضى إليها ، وكل ما يأتى بعدها نتيجة لها . ولكن هل كان يحق « لكونت » ، كما حق « لبوسويه » ، أن يقتطع من التاريخ العالمى الحضارات الكبرى فى الشرق الأقصى ، وحضارات أفريقيا بأكملها تقريباً ، وحضارات العالم الجديد بأسره ؟ فإذا لم يكن هناك — حسب رأيه — شعب مختار ، ولا « اتجاه توحى به العناية » ألم يكن من الواجب عليه أن ينظر إلى تطور الإنسانية بأكمله ؟ فليس من حقه أن يعزل من الإنسانية جزءاً بطريقة تعسفية ، وأن يهمل الباقى . وتصرفه فى ذلك أبعد ما يكون عما كان ينبغى له ؛ لأنه أراد أن ينظر إلى النوع الإنسانى فى مجموعه كفرد واحد، ولأن هذه الفكرة التى يدين بها « لكوندرسيه » قد أصبحت لديه أحد مبادىء العلم الاجتماعى .

ولكن « كونت » قد اعتقد أن تعريفه لعلم الاجتماع يبرر هذا المبدأ ، كما كان مشروع « بوسويه » يجد ما يبرره فى مذهبه اللاهوتى . فعلم الاجتماع يتألف من قوانين لا من وقائع ، وشأنه فى ذلك شأن العلوم الوضعية الأخرى . والمعرفة الصرفة للظواهر لا تكون غاية فى ذاتها إلا لمن تخصصوا لتقصى نواحى هذه

(1) Cours ,V, 4 - 5 .
(2) Bossuet « Discours sur L' histoire universelle » .

المعرفة . أما العلم فلا يبحث عن هذه المعرفة إلا بالقدر الذى تـكون فيه ضرورية لتحديد القوانين . ومن ثم فإذا كان تطور المجتمع الإنسانى قد استمر فى آن واحد فى جهات متفرقة على سطح الأرض ، وإذا كان هذا التطور — حسبما يفترضـه « كونت » — يتحقق فى كل مكان طبقاً لقوانين ثابتة ، وإذا كان المناخ أو الجنس لا يستطيعان تعديل هذا التطور إلا فى حدود ضيقة جداً ، فإن عالم الاجتماع ليس مجبراً على دراسة كل المجتمعات التى وجدت فى الماضى والحاضر . وهو لا يقوم بهذه الدراسة إلا حين يحتاج إلى استخدام منهج المقارنة ، وبقدر ما يحكم بجدوى هذا المنهج ، مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية التى يستوجبها استخدامه .

ولنا أن نتساءل فى المقام الثانى عن التطور الذى يختاره « كونت » بالأحرى من بين ضروب التطور التاريخية ، التى ظل بعضها مستقلا عن بعض حتى الآن ، لـكى يتخذه سبيلا إلى التحقق من صدق علم الديناميكا الاجتماعي المجرد ؟ من البديهى أنه سوف يختار أكمل أنواع التطور وأكثرها تحقيقاً لصفاته الذاتية ؛ وذلك لأنه لن يعانى هنا مشقة كبرى فى استخلاص القوانين من ذلك التعقيد الشديد الذى تنطوى عليه الظواهر . ألم نر أن فكرة التقدم ، التى ما كان يستطيع علم الاجتماع أن ينشأ دونها ، لم توضع فى صيغتها النهائية إلا منذ الثورة الفرنسية ؟ وحينئذ ظن « كونت » أن له الحق فى « أن يقصر دراسته لفلسفة التاريخ على فحص مجموعة متجانسة متصلة من الظواهر ، على أن تتصف هذه المجموعة بصفة العموم . » ففى كل لحظة من لحظات التاريخ تتمثل الإنسانيـة بأسرها فى الشعب الذى يحقق أكبر قدر من التطور ؛ لأن مصير الإنسانية هو أن تمر ، إن عاجلا أو آجلا ، بالمرحلة التى عبرها ذلك الشعب قبلها . ومن هنا نشأت الفـكرة التى نجدها لدى « هيجل » و « رنيان » عن وجود « رسالة » لبعض الأجناس أو الشعوب ، وهى رسالة مؤقتة تمنح هذه الشعوب قوتها ، وتجعل الحق فى جانبها طالما كتب لها البقاء ؛ ولـكن كثيراً ما تستمر هذه الشعوب بعد أن تنتهى رسالتها .

١ — [الوحدة غاية الإنسانية]

تتخذ فلسفة التاريخ الوضعية مبدأ موجهاً يقوم على فكرة الوحدة . فهي تنظر إلى النوع الإنساني على أنه وحدة اجتماعية هائلة ، وذلك بالاعتماد على مبدأ يسبق بجرأة غريبة مستقبلا لا سبيل إلى الجزم به . وبالمثل فإنها تتصور تطور الإنسانية على أنه يؤدى فى النهاية إلى الوحدة الخلقية والدينية لجميع الناس . إذ تنتقل الإنسانية من الديانة التلقائية التى بدأت بها إلى الديانة القائمة على البرهان التى تستقر عليها نهائياً . أما ما بين العقيدتين فيدخل فى مجال التاريخ . وليست الحالات المتتابعة التى مرت بها الإنسانية فى تطورها متجانسة ؛ فقد اختلط فيها التفكير اللاهوتى بالتفكير الوضعى بدرجات متفاوتة . ويصطدم كل من التفكيرين بالآخر . ولذلك فإن هذه الحالات تنطوى فى ذاتها على المبدأ الذى يؤدى إلى القضاء عليها . فكل حالة تهيئ سبيل الظهور لتاليتها ، حتى نصل إلى الحالة النهائية التى يسيطر عليها التفكير الوضعى وحده .

وهذه الفكرة الجدلية الخاصة عن سير التاريخ تحركها الحاجة المنطقية إلى الوحدة . وهذه الحاجة هى التى حددت نقطة البدء . وذلك لأن الوحدة الدينية البدائية لم تكن قط كاملة . وهناك بعض آثار للتفكير الوضعى حتى فى تلك الفترة التى كانت العقيدة الخرافية تسود فيها دون منازع . ولما كانت الطبيعة البشرية ثابتة فإن النواة التى أدت بها إلى حالتها النهائية كانت كامنة من قبل فى حالتها البدائية . وكان من الأكيد حينئذ أن تخرج الإنسانية من هذه الحالة ، وأن تتطور حتى تجد الوحدة فى الديانة النهائية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا لم ينظر « كونت » إلى قانون تتابع الأشكال الدينية نظرته إلى قانون التطور الأسمى ، والمبدأ الذى تقوم عليه فلسفة التاريخ ؟ ولماذا اعتقد أنه عثر ، من باب أولى ، على هذا المبدأ فى قانون تطور الفلسفات ؟ ذلك لأن تطور الأشكال الدينية يتوقف — فى نظره — على التطور العقلى ؛ بل يخضع له . ومعنى ذلك أن التقدم فى معرفة قوانين الطبيعة يؤدى ، إن عاجلا أو آجلا ، إلى ثورة دينية . ومن جهة أخرى لو أن فلسفة التاريخ قد اختارت تعاقب الأشكال

الدينية محوراً أساسياً لها لما استطاعت أن تدرس إلا عملية انحلال العقائد التى أوصلتنا حتى الآن من العصر الذى كان كل تفكير فيه دينياً (وهو العصر الخرافى) إلى العصر الذى يبدو فيه أن كل تفكير قد خلا من الدين (وهو عصر مذهب الألوهية لدى الفلاسفة) . ولو كان الأمر كذلك لما استطاعت أن تبين ، فى الوقت نفسه ، العملية المضادة التى كانت تصاحب التفكير الوضعى الذى لم يؤد فحسب إلى هذا الانحلال التدريجى للعقائد ؛ بل هيأ أيضاً الجو لظهور عناصر إيمان جديد . وما كانت هذه الفلسفة تستطيع أن تظهرنا على الطريقة التى استطاع بها هذا التفكير ، بمساعدة العلم ، أن يضع بالتدريج مبدأ لفهم الطبيعة ، بحيث يصبح مبدأ عاماً حين يصطبغ بالصبغة الاجتماعية ، ويصبح كذلك قاعدة لديانة نهائية . لكل هذه الأسباب نجد أن « كونت » بالرغم من اعتباره الدين العنصر الأساسى للحياة الإنسانية ، فردية كانت أم اجتماعية ، قد رأى من الواجب أن يتخذ تطور العقل ، أى تطورالعلوم والفلسفات ، «نبراساً» يسيرعلى هديه فى فلسفة التاريخ .

٢ — [دفاع « كونت » عن العصور الوسطى]

ليس من هدف هذا الكتاب أن يعطى لمحة ، ولو مختصرة ، عن فلسفة التاريخ التى فصلها « كونت » أولا فى « دروس الفلسفة الوضعية » ثم فى المجلد الثالث من « السياسة الوضعية » . كما أنه ليس فى نيتنا أن نقتطف بعض ما تعج به هذه الفلسفة من الآراء التفصيلية التى تدل على عبقرية وعمق . ويكفينا أن نبين كيف استطاع « كونت » أن يحقق صدق قوانين التطور الاجتماعى عن طريق تلك الفلسفة ، وكيف تنتهى الحالات الشاذة بحسب الظاهر بأن تجد لها تفسيراً داخل نطاق هذه القوانين .

لقد ظهرت عبادة النجوم بعد الديانة الوثنية بمعنى الكلمة ، ثم جاءت مرحلة تعدد الآلهة التى ابتدأت بروح التزمت (كما كانت هى الحال فى نظام الطوائف فى مصر) ، ثم اصطبغت بالصبغة العقلية (فى اليونان) والاجتماعية (فى الأمبراطورية الرومانية) . وبقيام الدين المسيحى حل التوحيد محل تعدد الآلهة . ولكن ألا

تصطدم نظرية التقدم بعد ذلك مباشرة بعقبة يصعب التغلب عليها ؟ إذ كيف تفسر هذه النظرية مرحلة العصور الوسطى ، أى هذه القرون الطويلة المتتابعة التى صورها « ڤولتير » والفلاسفة بأنها مليئة بالظلام والخرافات والجهالة ، وبأنها كانت حقبة يخجل منها التاريخ ؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا « النكوص » المحزن وبين « استمرار » التقدم الذى يؤكده علم الاجتماع التطورى ؟

إن جواب « كونت » على هذه المسألة يتشكل بصورتين :

فأولا لم يكن النكوص شاملا بحال ما . ففى الوقت الذى كانت العصور الوسطى فى أشد ظلامها فى أوروبا كانت الحضارة العربية تجتاز ألمع عصورها . فاجتازت معظم العلوم فى هذا العصر النقطة القصوى التى كانت قد بلغتها عند القدماء . وإذن لم ينقطع استمرار التطور . ويكفى أن ندرك ، وفقاً للمبدأ البديهى الذى وضعه « كونت » فى أول علم « الاجتماع التطورى » ، أن العرب كانوا فى ذلك العصر جزء الإنسانية الذى حقق أكبر قسط من التطور العقلى ، وأنهم كانوا يمثلون باقى الإنسانية ، تبعاً لذلك .

هذا إلى أن الرأى السائد عن العصور الوسطى كان رأياً خاطئا . فلم يعرف فلاسفة القرن الثامن عشر هذه الحقبة معرفة جيدة ، ولم ينظروا إليها إلا من خلال أحكامهم التعسفية ، أو بالأحرى لم يكلفوا أنفسهم مئونة النظر إليها . ومع ذلك فالحركة الروحية بأكملها التى ظهرت فى العصور الحديثة ترجع فى نظر « كونت » إلى هذه « الأزمنة الخالدة التى وصفها النقاد الميتافيزيقيون بغير حق بأنها مظلمة ، وكان المذهب البروتستانتى أول دعاة هذا النقد[1] . »

ويجب أن نذكر فى المقام الأول أن النظام الإقطاعى ، باعتبار أنه نظام زمنى ، كان نتيجة طبيعية للحالة التى كان عليها العالم الرومانى — وتلك حقيقة ذات أهمية كبرى فى الفلسفة التاريخية[2] . وكان لابد لهذا النظام من أن ينشأ على أى حال ، ولو لم تقع غزوات المتبربرين . أما عن الظواهر الأخرى التى صاحبت نشأة النظام الإقطاعى فإنها قد تولدت هى الأخرى ، « كنتيجة طبيعية » لمبدأ التضامن

(1) Cours V, 360 - 1 ; VI, 50 .

(2) Cours, V, 318 .

الذى يعد أساسا لعلم الاجتماع الخاص بالاستقرار . ولا شك فى أننا نسىء فهم هذه الظواهر إذا اعتبرناها توقفاً عن « التقدم » .

وقد يعترض بعضهم بأن القدماء كانوا أكثر تفوقاً من العصور الوسطى ، وبخاصة فى مجال الفنون الجميلة . ولكن « كونت » لا يعترف بهذا التفوق إلا فى الفنون الخاصة بالتصوير ، وعلى الأخص فى النحت[1] . وهذا التفوق راجع ، فى رأيه ، إلى بعض الصفات التى تميزت بها التقاليد اليونانية ، والتى جعلت القدماء لا يمكن مجاراتهم فى فن التعبير عن جمال الجسم الإنسانى . وفيما عدا ذلك ، فإن التربية الجمالية الانسانية قد « تقدمت » فى خلال العصور الوسطى . فقد حقق فن العمارة أعاجيب لم يكن للقدماء أى فكرة عنها . وكان « دانتى » شاعرا فريدا فى نوعه . واستقت الموسيقى الحديثة أصولها من ترانيم العصور الوسطى . وأخيراً فقد امتاز الفن فى العصور الوسطى بصفتين لم تتحققا فى فن المجتمعات الأرستقراطية القديمة ، أو لم تتحققا فيه بنفس الدرجة فى الأقل : فقد كان هذا الفن تلقائيا ، أى منسجما انسجاما طبيعيا مع مجموعة الظروف المحيطة به ؛ كما أنه كان تبعا لذلك فنا شعبيا . فاستطاع أن يعبر للشعب عن الخصائص الذاتية لروح الشعب ، وذلك بطريقة تبعث على الإعجاب .

وحينئذ إذا كان حقاً أن « النهضة الأساسية للفنون الجميلة قد تمت تحت تأثير عقيدة تعدد الآلهة » فإن ذلك لم يمنع من استمرار النمو فى ملكاتنا الجمالية ، ولا يطعن فى صحة قانون التطور . حقاً إن هذه الملكات لم تجد فى العصور الوسطى من الظروف المواتية لنموها ومن الحوافز المباشرة القوية مثلما كانت تجده فى العصور القديمة . ولكن ذلك لا ينهض دليلا «على عدم نشاطها الداخلى، ولا يدحض القيمة الخاصة لما أنتجته من أعمال فنية » ؛ بل لقد أصبحت العبقرية الفنية أوسع مدى، وأكثر تنوعا وكمالا مما كان يمكن أن تكون عليه لدى القدماء[2] . وعلى هذا الأساس يكون عصر النهضة قد أساء إلى الفنون الجميلة أكثر مما أحسن إليها ؛ لأن الإعجاب الذى أثاره فى النفوس اقتصر ؛ بل خضع خضوعا تاما لروائع الفن

---

(1) Cours, V, 124 - 7 . (2) Cours, VI, 148.

القديم التى ارتبطت بنظام اجتماعى قد مضى زمنه . « وبهذا المعنى أيضاً يكون تقدير المدرسة الرومانتيكية المعاصرة — كما يقول « كونت » — لفنون العصور الوسطى لا غبار عليه إلا من ناحية المبالغة التاريخية ؛ أما ماذهبت إليه من مذاهب فى رد الاتهامات التى وجهت إلى تلك العصور فقائم على أسس سليمة [1] . »

وبالمثل ، جانب بعضهم العدالة فيما يتصل بالنشاط العقلى للعصور الوسطى . ومن الأكيد أن الفلسفة الوضعية لا تتهم بالتشيع للعقائد اللاهوتية أو للآراء الميتافيزيقية . ولكن كما أننا نميز فى علم الطبيعة بين التغيرات المادية التى تدركها حواسنا وبين حركات الجزيئات التى لا تدركها هذه الحواس ؛ كذلك يحدث فى بعض الأوقات أن ينتج الذكاء الإنسانى أعمالا خارجية تشهد بنشاطه . ويحدث فى أوقات أخرى أن يظل عمله داخلياً ، دون أن يقلل ذلك من نشاطه ، أى أن هناك فترات إعداد يعمل فيها النشاط العقلى فى خفاء وسكون . وقد كان الجزء الأول من العصور الوسطى إحدى هذه الفترات . فكان العقل الإنسانى فيه أبعد ما يكون عن الخمول والدعة ؛ بل إنه أنجز ، على العكس ، عملا بالغ الأهمية . فقد خلق اللغات الحديثة التى تعد الأداة الضرورية لما حققه الفكر بعد ذلك من تقدم .

ويجب أن نكون عدولا أيضاً فى الحكم على ظاهرتين عظيمتين من نتاج الفكر الإنسانى فى العصور الوسطى (وهما فن الخرافة وفن استطلاع النجوم) . فقد ساهما زمناً طويلا فى تقدم العقل الإنسانى . وحين جاء العلماء المحدثون بعد قارئى النجوم ومشعوذى الكيمياء لم يجدوا « أن طريق العلم كان ممهداً فحسب بفضل مثابرة هؤلاء الطلائع ذوى الجرأة »[2] ؛ بل تلقوا عنهم المبدأ الضرورى الذى يتضمن القول بثبات القوانين الطبيعية . وقد كان فن استطلاع النجوم يتجه إلى الإيحاء بفكرة سامية عن الحكمة الإنسانية . كما أعاد فن الكيمياء للانسان ثقته بقوته بعد أن ضعضعتها العقائد الدينية . وقد ذهب « كونت » عند الكلام عن « روجر بيكون » إلى حد القول بأن معظم العلماء الحاليين الذين

---

(1) Cours, VI, 156 - 7. (2) Cours, VI, 248.

يحتقرون العصور الوسطى قد لا يستطيعون أن يكتبوا ؛ بل أن يقرأوا « ما كتبه هـذا الراهب العظيم من مؤلفات قيمة » بسبب ما تحتويه من التنوع العظيم فى وجهات النظر الخاصة بجميع مراتب الظواهر . [1]

ويحلو « لكونت » بعد ذلك أن يفيض فى الإعجاب بمـا يتضمنه النظام الإقطاعى من التزامات متبادلة « وهذا النظام توفيق رائع بين غريزة الاستقلال والرغبة فى الإخلاص والتفانى » . كما يتكلم أيضاً بإعجاب عن ظهور الفروسية وعن النهوض بحالة المرأة ، وعن تحرير القرى ، وعن ظهور طبقة الشعب وهلم جرا ...[2] ولما شُغِل « كونت » ، كرجال المدرسة الرومانتيكية ، بالدفاع عن العصور الوسطى ضد من هاجموها هجوماً مسـتمراً اندفع متطرفاً فى الاتجاه المضاد ، ولم يعد يرى المجاعات ، وأوبئـة الطاعون ، والمحارق ، والحروب التى لا تنتهى . ولم يقنع بأن يبين أن العصور الوسطى كانت فترة تقدم بالرغم من كل شىء ؛ بل أراد أن يجعلها عصراً نموذجياً ، نستطيع أن نعثر فيه « على النقط الجوهرية »[3] للبرنامج الذى يجب أن نسمى اليوم إلى تحقيقه .

وليس من العسير أن نـكشف عن سر هذا التعلق الذى يظهره « كونت » للعصور الوسطى ؛ إذ أنه لا يمل من الإشادة بالنظام الـكاثوليكى فى ذلك العصر ، وبالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية [4]، وأخيراً « بمعجزة السيطرة البابوية » . فلم تعرف العصور القديمة شيئاً من هذا كله . ويكفى ذلك ، فى نظره ، لتقرير تفوق العصور الوسطى . وسوف تعمل الفلسفة الوضـعية اليوم على إحياء المبدأ الخاص بفصل السلطتين الزمنية والروحية . فتكمل بذلك « البداية الجليلة » لمشروع الذى رسمت الـكنيسة الـكاثوليـكية خطوطه الأساسية فيما مضى .

لقد عرّف « هكسلى » المذهب الوضعى بأنه « المذهب الـكاثوليكى بدون العقيدة المسيحية » . ونعتقد أن « كونت » ما كان ليثير احتجاجاً قوياً ضد هذا التعريف . فالواقع هو أنه يميز فى المذهب الـكاثوليـكى فى العصور الوسطى بين العقيدة والنظم . أما العقيدة فقد حكم عليها بأنها بالية ، ولذلك فإنها فى طريقها إلى

(1) Cours, VI, 194. (2) Cours, V, 325.
(3) Pol. pos. , II , I21 - 131. (4) Cours ,V, 306 sq .

الزوال . ولكن النظم كانت أعمالا فريدة تدل على الحكمة السياسية ، ولم تتقوض أسسها إلا لما كان يلوح من عدم انفصالها عن العقيدة . ولذلك يحسن إعادة بنائها على أسس عقلية تكون أكثر شمولاً وأكثر ثباتاً فى الوقت نفسه(١) . والفلسفة الوضعية هى التى تزودنا بهذه الأسس . فهى تعرف كيف تعيد « الحكم الذى يسيطر على النفوس » وفقاً للنموذج الذى تركته لها الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى .

ولقد تردد كثيراً أن التأثير الاجتماعى للمذهب الكاثوليكى كان راجعاً ، على الأخص ، إلى تعاليمه الخلقية . ولكن « كونت » يعكس هذا الرأى ، فيقول : إن التأثير الخلقى للمذهب الكاثوليكى يرتبط ارتباطاً أساسياً بنظام الكنيسة ، ولا يرتبط بالعقيدة إلا ارتباطاً ثانوياً جداً (٢) . فبدون التأثير المتواصل لسلطة روحية منظمة لا تستطيع أى فكرة أخلاقية ، مهما كانت درجة سموها ، أن تؤثر تأثيراً قوياً فى سلوك الأفراد . وقد أدرك المذهب الكاثوليكى تلك الحقيقة ، فأسس نظاماً للتربية العامة التى يتلقاها العظيم والحقير على قدم المساواة . فاستطاعت الأخلاق بذلك أن « تتمتع بالنفوذ الذى كان لها » . فخضعت العواطف لنظام جدير بالإعجاب وجه اهتمامه إلى اجتثاث عناصر الفساد من جذورها (٣) .

ونقول فى ختام تلك الفكرة إن « الشرف الخالد » (٤) للمذهب الكاثوليكى ينحصر فى أنه أضفى الكمال النهائى على نظرية الكائن الاجتماعى حين أتاح الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية . وهناك أسباب كثيرة عملت على إخفاء تلك الحقيقة : منها الإفراط فى إعجاب المحدثين بنظام المدنيـة القديمة ، وتعلق البروتستانت بالكنيسة البدائية ، وأخيراً ادعاء الفلاسفة لظلام العصور الوسطى واحتقارهم لها . ولكننا نستطيع أن نكون اليوم أعدل حكما . ولا تكتفى الفلسفة الوضعية بأن ترد للنظام الكاثوليكى اعتباره ؛ بل إنها تتولى الدفاع عن هذا النظام لحسابها الخاص . وقد كتب « كونت » لجون ستيوارت مل يقول : « كلما قلبت النظر فى هذا الموضـوع العظيم تأصل فى نفسى ذلك الشعور الذى

(1) Cours ,V, 392 .
(2) Cours ,V, 335 .
(3) Pol. pos ,II, 118 .
(4) Cours ,V, 541 — 5 .

استولى على منذ عشرين سنة ، حين كنت أبحث فى السلطة الروحية ، من أنه يجب علينا ، نحن أصحاب المنهج الوضعى المنظم ، أن نعتبر أنفسنا الخلفاء الحقيقيين لمفكرى العصور الوسطى العظماء ، ويجب أن نشرع فى التنظيم الاجتماعى بادئين من النقطة التى وصل إليها النظام الكاثوليكى [١] . » ولا شك فى أن الظروف اليوم مختلفة تماماً ، وأنه يجب أن نقيم وزناً لأوجه الاختلاف . أما من جهة اتساع نطاق العمل وامتداده. فإننا نستطيع القول بأن كل علاقة من العلاقات الاجتماعية التى كانت مادة لتشريع رجال الكهنوت من الكاثوليك يقابلها اختصاص مماثل لدى السلطة الروحية فى العصر الحديث [٢]. وخلاصة القول هى أن « كونت » اقتبس من المذهب الكاثوليكى فى العصور الوسطى كل شىء تقريباً فيما خلا العقيدة ، أى أخذ عنه أسسه ونظامه وطرق العبادة فيه ، ولو استطاع لاستعارمنه أيضاً سلك رجال الكهنوت وكاندرائياته [كنائسه الكبرى] . وعلى ذلك فليست ديانة « كونت » إلا المذهب الكاثوليكى بعد أن طهـرمن عقائده .

٣ — [الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث]

لقد سجل الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية ، الذى حققه المذهب الكاثوليكى فى العصور الوسطى ، تقدماً حاسماً فى تاريخ البشرية . ولكن ذلك الفصل لم يكن قد استقر بعد فى صورته النهائية ؛ لأنه كان جزءاً من نظام قدر له أن يزول بسبب « التنافر المتبادل » بين العناصر التى احتوى عليها . فقد كان التقدم المتواصل للتفكير الوضعى،ومقاومة العقيدة اللاهوتية لذلك التقدم ، من الأسباب التى زعزعت النظام الكاثوليكى فى القرن الثالث عشر ثم هدمته . وانتقل المجتمع الأوروبى من فترة « الاستقرار » هذه إلى فترة « حرجة » شغلت عدة قرون ، واستطاعت الفلسفة الوضعية وحدها أن تضع حداً لها . وحقيقة لم يكن التاريخ الحديث ، فى نواحيه السياسية والدينية والعلمية والفنية والاقتصادية إلخ .. إلا سلسلة من الخطوات الضرورية للوصول إلى تلك النتيجة المزدوجة : وهى تفكك

(1) Correspondance de Comte et de J.S. Mill, P. 458 (14 juillet 1845).
(2) Pol. pos. ,IV, Appendice, P. 193.

أواصر نظام العصور الوسطى والتمهيد للعصر الوضعى . وقد كانت هذه الحركة تلقائية فى طورها الأول الذى شغل القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وقد كانت هذه الحركة تلقائية لأنها كانت تجهل الهدف الذى كانت ترمى إليه . أما فى الطور الثانى الذى امتد إلى أواخر القرن الثامن عشر فقد أصبحت عملية الانحلال أشد عمقاً بسبب تأثير الفلسفة التى كانت سلبية صرفة [(١)] .

وكانت العلامات الأولى للانحلال الذى بدأ يظهر ذات طابع اقتصادى . والواقع أن ظواهر النظام الاقتصادى لها أهمية عظمى فى الحياة الاجتماعية بأسرها . ويرى « كونت » أن التطور الاقتصادى يسبق بالضرورة التطور الفنى والتطور العلمى. فعلى عكس حضارة المجتمعات القديمة تتميز حضارتنا بالتطور الاقتصادى أكثر مما تتميز بالنوعين الآخرين من التطور [(٢)]. ولذلك وجب أن يبدأ تنظيم المجتمع المجتمع الحديث بالتطور الاقتصادى . وقد وصف « كونت » تحرير الأرقاء ، وتأسيس المدن المستقلة ، والانقلاب الصناعى الذى نتج عن ذلك بنفس العبارات التى وصفها بها « أوجستان تييرى » [(٣)] على وجه التقريب (وكان قد عمل مثله تحت لواء « سان سيمون » .) وقد دل هذا الوصف على أن نظاماً اقتصادياً قد انتهى ، وأن نظاماً جديداً قد بدأ يظهر .

وعندما بلغ هذا الانحلال التلقائى نقطة معينة أخذت مذاهب النقد فى الظهور فدفعت به إلى أبعد مدى . ولكن لو رأينا أن هذه المذاهب هى السبب الأصيل فى هذه الحركة الكبرى لكنا ننسب إليها تأثيراً مبالغاً منه ؛ بل قد يكون من العسير استساغته . فلكى تولد المذاهب وتترعرع يجب أن تجد تربة صالحة لنموها. أما الرأى المضاد فإنه يغلو « غلواً يبعد بنا عن حدود الإمكان » فى تقدير ما للذكاء من تأثير سياسى ، وهكذا يدور فى حلقة مفرغة [(٤)].

ولم يكن مبدأ « النقد الحر » فى بادىء أمره ، أى فى القرن السادس عشر ، إلا نتيجة طبيعية للحالة الاجتماعية الجديدة التى أفضى إليها القرنان السابقان

(1) Cours ,V, 413 .
(2) Cours ,VI, 23 .
(3) Augustin Thierry.
(4) Cours ,V, 414 .

بالتدريج ؛ لأن هذا المبدأ يرتبط بحالة « عدم وجود سلطة » تسيطر على العقول . وقد نتجت هذه الحالة بدورها عن الانحلال التدريجى فى النظام العقلى . وهى تستمر طالما لم تشيد السلطة الروحية على أسس جديدة . ذلك بأن الرغبة فى الحرية العقلية لا تنمو لدى الأفراد فى المجتمع الذى تباشر فيه السلطة الروحية نفوذها على أسس طبيعية ، أى فى المجتمع الذى تسيطر فيه هذه السلطة على جميع العقول التى توجد بينها مجموعة من العقائد المشتركة ، أو نقول فى الأقل بأن هذه الرغبة لا تتجه إلى مهاجمة المبادئ التى يتفق المجتمع على قبولها . أما إذا ضعفت هذه السلطة أخذ الناس فى مناقشة المبادىء ، وزعم كل امرىء لنفسه الحكم على قيمتها . فالأمر يتوقف إذن على مجموعة الظروف الاجتماعية . ونحن لا نستطيع أن نثير تلك النزعة فى العقول إذا لم تكن الظروف مواتية كما لا نستطيع القضاء عليها إذا كانت الظروف تواتيها . ولا تقوى هذه النزعة إلا فى الفترات التى لا يكون فيها « استقرار » . وقد كان جهل الناس بهذا القانون الخاص بالاستقرار الاجتماعى سبباً فى اقتراف أخطاء تاريخية كثيرة ، فأخذت العوارض على أنها أسباب ، والنتائج على أنها مبادىء (١) .

وظهر أول الأشكال العامة لمبدأ النقد الحر فى الحركة البروتستانتية . ولكن ظلت هذه الحرية قاصرة فى بادئ الأمر على حدود اللاهوت المسيحى التى كانت تضيق أو تتسع بحسب الحالات . واتجه روح النقاش الهدام ، على الخصوص ، إلى هدم نظام التدرج الكاثوليكى البديع — وقد كان المظهر الاجتماعى للمسيحية — وكان ذلك باسم المسيحية نفسها . وهذا التناقض هو أحد صفات التفكير الميتافيزيقى الذى يدأب على إنكار النتائج مدعيا الاحتفاظ بالمبادىء . وقد كان يأمل ، فى هذه الحالة بالذات ، أن يصلح المسيحية بهدم الشروط الضرورية لوجودها ، أى بهدم نظامها .

وكما أن « كونت » كان يعجب ، بصفة خاصة ، فى المذهب الكاثوليكى

---

(1) Cours ,V, 514 - 16 .

للعصور الوسطى « بالنظام السياسى الذى ينم عن تدبير حكيم » ، لأنه استطاع أن يفصل اختصاصات السلطة الزمنية عن اختصاصات السلطة الروحية ؛ كذلك كان يرى ، على وجه الخصوص ، أن المذهب البروتستانتى هو المبدأ الهدام لذلك النظام الرائع . ويعيب عليه فى كل مناسبة أنه أخضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية فى أوروبا كلها . وهذا « الاضطراب الرئيسى » كان أصل الاضطرابات الأخرى التى حدثت فيما بعد . وقد أكد « كونت » الصلة الوثيقة بين روح المذهب البروتستانتى والروح الثورية ، وكان يتفق فى هذا الرأى مع زعماء المدرسة التقليدية أى مع « دى مَيْستر » و « دى بونالد » فى فرنسا و « هالر » فى ألمانيا . فما أن قامت المطالبة بحق النقد حتى اتسع نطاقها ، تحت ضغط ضرورات عقلية واجتماعية لا سبيل إلى قهرها ، فشملت جميع الأفراد وجميع المسائل . وإذن يجب ألا يقتصر اسم المذهب البروتستانتى على الإصلاح الدينى ؛ لأنه ليس أقل انطباقاً على الفلسفة الثورية فى مجموعها . فهذه الفلسفة — ابتداء من مذهب « لوثر » حتى مذهب الألوهية فى القرن الثامن عشر ، « دون أن نستثنى منها مذهب الإلحاد الذى يكوّن طورها النهائى » — لم تكن إلا « احتجاجاً » وجه أولا ضد مبادئ النظام الاجتماعى القديم ، وبعد ذلك ضد كل نظام ، فى أى شكل كان[1].

وعقيدة النقد الحر فى شكلها « المطلق وغير المحدد » تنصّب كل عقل فردى حكما على جميع المسائل الاجتماعية . وقد أدت هذه العقيدة شيئاً فشيئاً إلى الحرية المطلقة فى الكلام وفى الكتابة ، وإلى السيطرة السياسية للغوغاء التى تخلق أو تقوّض النظم بحسب هواها ، وإلى المساواة بين الناس ، وإلى العزلة بين الدول : وبالجملة أوجدت هذه العقيدة — كما قال « هالر » — « نوعاً من المذهب الذرى فى الاجتماع والسياسة . » وغدت هذه النتائج أمراً لا يمكن تجنبه منذ اليوم الذى خوّل فيه المذهب البروتستانتى لكل فرد الحق فى أن يتخذ لنفسه قراراً نهائياً فى المسائل الدينية ، دون مراعاة لشروط الاختصاص أو السلطة . فكانت هذه الخطوة الأولى حاسمة . ولو فرضنا المستحيل ، وعاد المجتمع الحديث إلى الحال التى وُجد عليها عند ما نجح

(1) Cours, V, 431 - 33 ; 467 — 8 ; 511 - 13 .

المذهب البروتستانتي في تثبيت أقدامه لتتابعت بالضرورة من جديد نفس الحلقة من النتائج الاجتماعية والسياسية .

ولا يهم ، بعد ذلك ، أن المذهب البروتستانتي قد حارب الروح الثورية ، أو أنه تبرأ من الفلسفة « الفوضوية » ، ولا يهم أيضاً أنه قد قام بمجهودات عديدة لإنشاء سلطة روحية ، أو أنه قد أوجد فرقاً عديدة « كانت كل منها تترحم على سابقتها ، ويأخذها الرعب لظهور لاحقتها[1] » فالمذهب البروتستانتي، بالرغم من جميع هذه المحاولات ، يظل مذهباً نقدياً صرفاً ، ذا طابع سلبي وهدام . ولذلك فإن الوظيفة التي يقوم بها لا يمكن أن تكون إلا وظيفة مؤقتة . فهو لا يحتوى على أى عنصر يمكن أن يحتفظ به النظام الوضعي؛ وهو ينتهي بطبيعته إلى مذهب الألوهية لدى الفلاسفة .

وترجع نشأة هذا المذهب الأخير إلى القرن السابع عشر حيث كان من أنصاره « هوبز » في إنجلترا و « سپينوزا » و « بايل » في هولندة . ومنذ ذلك الحين اعترف بحق النقد المطلق من حيث المبدأ ، وإن ظل الناس ، من حيث الواقع ، يرون حصر النقاش الميتافيزيقي داخل الحدود العامة لمذهب التوحيد[2] . وفي حقيقة الأمر استمر هؤلاء « في هدم الدين باسم المبدأ الديني . » وبدأوا في إنشاء « نظام لاهوتي يقوم على أسس عقلية » حتى وصلوا في النهاية إلى الديانة الطبيعية التي اعتز بها القرن الثامن عشر .

على أن « كونت » يرى أن تعبير اللاهوت العقلي تعبير لا انسجام فيه[3] ، وأن تعبير الديانة الطبيعية « تقريب ممسوخ بين الألفاظ . » ويدل ذلك على أنهم يتجاهلون أن كل دين (فيما خلا الدين الوضعي) يتضمن بالضرورة الإيمان بقوة خارقة للطبيعية . ومحاولة التوفيق بين العقل والإيمان ، ولو كانت مخلصة كل الإخلاص ، فيها القضاء على الإيمان . وذلك لأن قوة المبادئ اللاهوتية تكمن في طبيعتها التلقائية . والدليل المنطقي لا يقويها مطلقاً — على فرض أنه يزودنا حقاً بالبرهان عليها — بل إنه يضعفها . وليس من شأن الأدلة المؤيدة على

---

(1) Cours, V. 531. (2) Cours, V, 435. (3) Cours, VI, 236.

وجود الله ، التى ظهرت منذ القرن الثانى عشر ، أن تسجل الشكوك الجريئة حول موضوع هذا الوجود فحسب ؛ بل إنا نؤكد كذلك أنها ساعدت كثيراً على نشر هذه الشكوك « إما عن طريق عدم الثقة الذى انتقل إلى العقائد القديمة بسبب ضعف كثير من هذه الأدلة ، وإما عن طريق إعمال الفكر فى أقواها حجة [1] » ولم تخطىء الغريزة الشعبية حين أطلقت اسم الملحدين على الميتافيزيقيين الذين شغلوا أنفسهم بهذه الأدلة. فقد كانت محاولاتهم مضادة للتفكير اللاهوتى فى جوهرها [2]. ولكننا ننظر إلى هذه المحاولات فى عصرنا هذا نظرة أخرى . فقد استمر تدهور العقيدة اللاهوتية دون توقف . وكان من نتيجة ذلك أن ما كان يحكم عليه الرأى العام قديماً بأنه كفر أصبح اليوم يبدو أنه عمل صالح .

ولقد استمر نقد العقائد الدينية واتسع نطاقه ، دون أن يؤثر ذلك كثيراً فى السلطة الزمنية ؛ وذلك بفضل ما اتخذه الفلاسفة ، بوجه عام ، من عناية فى تهدئة روع هذه السلطة فيما يتعلق بالنتائج المباشرة لنقدهم . ويمكن القول بأن « هوبز » فى القرن السابع عشر « وڤولتير » فى القرن الثامن عشر ، كانا محافظين فى السياسة بقدرما كانا ثوريين فيما يتعلق بالدين . وقد دل هذا الحذر من جانبهما على حكمة كبرى . ولكنه لم يعرقل النتائج التى ترتبت على مبادئهما . فإن الفلسفة النقدية لما دفعت عقيدة النقد الحر إلى مهاجمة جميع مبادىء النظام القائم صدّعت هذه المبادىء ثم هدمتها واحداً بعد آخر ، حتى حدث « الانفجار الأخير » بنشوب الثورة الفرنسية . وقد كانت هذه الثورة الخاتمة الواقعية لعوامل الانحلال التى كانت تعمل منذ مدة طويلة استمرت خلال خمسة قرون . وكان من أثرها أن دب السوس فى كيان النظام القديم ، فطرحته الثورة على الأرض ، وأرادت تطهير المكان منه .

ولكن هل استطاعت الثورة الفرنسية أن تضع أسس النظام الذى يخلف النظام البائد ؟ إن « كونت » يضم صوته إلى صوت « سان سيمون » و« دى مَيستر » فى الإجابة على هذا السؤال بالنفى . وهو لا يخفى إعجابه بحزم الجمعية

(1) Cours, V, 589.

(٢) إذا أمكن أن ينطبق هذا القول على بعض الديانات فإنه لا ينطبق على الإسلام . المترجم

الوطنية [١] وكفاءتها السياسية . ولكنه يعتقد أن الثورة الفرنسية ، بالرغم من ذلك ، قد أخطأت فى اعتقادها أن مبادىء « النقد » تستطيع أن تحل محل مبادىء « الاستقرار » وتؤدى وظيفتها . فالمبادىء الأولى كانت ذات تأثير فعَّال طالما كان الكفاح مستمراً ، وزادت قوة هذا التأثير بقدر ما كان يعزى إليه من قيمة مطلقة . وعلى هذا النحو استخدم مبدأ الحرية المطلقة للضمير فى القضاء على السلطة الروحية لرجال الكهنوت من الكاثوليك ؛ واستخدم مبدأ سيطرة الشعب فى قلب الحكومة الزمنية ؛ وأخيراً استخدم مبدأ المساواة الطبيعية فى تفكيك أواصر نظام الطبقات الاجتماعية . ولكن عندما تم هدم النظام القديم أصبح التشبث بهذه المبادىء واتخاذها أساساً « لإعادة تنظيم المجتمع » خطأ بالغا .

فلم يفطن أولو الأمر إلى حقيقة هامة وهى : أن هذه المبادىء لا تتعارض مع النظام الذى فرغت من هدمه فحسب ؛ بل إنها تتعارض مع كل نظام اجتماعى أيا كان نوعه . وأدى إغفالهم لهذه الحقيقة إلى جعل الفوضى الخلقية والسياسية نهاية للكمال الاجتماعى . وذلك لأن كل مبدأ من مبادى النقد « يؤدى ، إذا فهم من وجهة نظر الاستقرار ، إلى تقرير مبدأ مقابل له ، وهو أن المجتمع يجب ألا ينظم » [٢] .

فلننظر ما الذى تصير إليه الحكومة مثلا فى ظل هذا النظام ؟ « إن قلب الحقائق السياسية الأساسية قلباً مباشراً وتاماً » يصور الحكومة كما لو كانت بالضرورة عدو المجتمع [٣] . لأنه يجب على المجتمع أن ينظر إليها دائماً بعين الشك ، ويراقب أمورها ، ويضيق الخناق بالتدريج على وجوه نشاطها ، فلا يترك لها فى النهاية إلا وظائف الحراسة والأمن العام ، دون أن يسمح لها قط بالاشتراك بأى نصيب ما لتوجيه

(١) Convention Nationale — حكومة الثورة التى أعقبت الجمعية التشريعية ، وحكمت فرنسا من سبتمبر ١٧٩٢ إلى أكتوبر ١٧٩٥ . وكانت تتألف فى الأصل من ثلاثة أحزاب هامة : حزب الجيروند ، وحزب الجبل ، وحزب السهل . وقد نجحت فى سحق أعداء الثورة فى الخارج ، وأنشأت فى الداخل مؤسسات علمية أهمها : مدرسة المعلمين (النورمال) ومتحف التاريخ الطبيعى ، ومعهد الموسيقى (« الكونسرفتوار » — المترجم

(2) Pol. pos. , IV, Appendice , P. 180 — 1 . (3) Cours , IV , 36.

الحياة الجماعية وتحقيق التقدم الاجتماعى . ومجمل القول إن الحكومة إذا لم يكن لها تأثير فى الآراء والمعتقدات والعواطف فإن وظيفتها تقتصر على حماية المصالح . ولكن أليس فى ذلك نفى قاطع لفكرة الحكومة ذاتها التى يجب — حسب ما يدل عليه تعريفها — أن تمثل « روح المجموع » ، وأن تأخذ على عاتقها « توجيه المجتمع » ؟ أوليس ذلك فى الوقت نفسه إنكاراً للتقدم العظيم الذى حققته العصور الوسطى ، أى إنكاراً لمبدأ استقلال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ؟ بل إذا قصرنا النظر على ناحية المصالح فإن هذا النظام لا يحقق استتباب الأمور إلا بصعوبة كبرى ؛ إذ يضطر إلى الرشوة وإفساد الضمائر ، ويؤدى إلى الزيادة المستمرة فى النفقات العامة .

وحينئذ لا تصلح مبادىء فلسفة النقد لتأسيس نظام اجتماعى جديد . وقد جربت هذه المحاولة ، وحكم عليها التاريخ بالإخفاق . وكان من الممكن التكهن بهذا الإخفاق سلفا ؛ لأن تلك الفلسفة ، الميتافيزيقية فى جوهرها ، تتضمن تناقضا يجعلها عاجزة بالضرورة عن تحقيق الإصلاح . فهى تنزع إلى الاحتفاظ بالقواعد العامة للنظام السياسى القديم ؛ فى حين أنها قد هدمت شروط وجوده الأساسية[١] . وهناك صلة وثيقة جدا بين الديانة الطبيعية التى اعتنقها الفلاسفة وبين المبادىء السياسية التى اعتنقها رجال الثورة . فقد ظلت هذه الأخيرة تتشبث جذورها العميقة بنظام المعتقدات القديم الذى حاربته بكل قواها . فإن الحرية ، والمساواة ، وسيطرة الشعب ، ومجموعة الحقوق « المطلقة » التى تكون أساس المبدأ الثورى ظلت تتصف فى نهاية الأمر « بطابع دينى ، وإن كان غامضا » . وقد كانت الثورة الفرنسية من إنتاج أصحاب مذهب الألوهية :

وقد وضع « كونت » على حدة بعض مفكرى القرن الثامن عشر الذين كان يعدهم طلائع لمذهبه ، أى أنهم كانوا يمثلون ، فى نظره ، التفكير الوضعى قبل ظهوره : وهؤلاء هم « فونتينل » و « هيوم » و « منتسكيو » و « ديدرو » و « دالمبير » و « تورجو » و « كوندرسيه » وآخرون غيرهم . أما ما تبقى بعد

(1) Cours, IV, 60.

ذلك من فلسفة هذا القرن فإنه يحكم عليه بأشد ما يمكن من القسوة . كما لم يسلم من نقده رجال « الأنسكلوبيديا »[١] . ولم يجد « كونت » فى معظم الكتابات الفلسفية لذلك العصر إلا « جدلا سوفسطائيا تافها وهزيلا » عملت الظروف وحدها تقريبا على نجاحه . وكانت هذه الفلسفة — دون أن يكون هناك مجال للمقارنة — أحط بكثير من الفلسفة التى أقامها فى وجهها ممارضو الثورة . فمن وجهة النظر المنطقية التى تتفوق فى النهاية ، كما يقول « كونت » ، لا يستطيع النقد الثورى أن يصمد اليوم أمام مذهب « المدرسة الرجعية » . فإن هذه الأخيرة تستطيع أن تجبره ، بعد مناقشة سليمة ، على الاعتراف بأنه يقبل المبادىء الجوهرية للنظام القديم ؛ فى حين أنه يرفض نتائجها الضرورية[٢] .

وبذلك سيصبح التناقض الداخلى الذى تشكو منه الفلسفة الثورية أكثر ظهوراً بمرور الزمن . وسيأتى وقت ليس ببعيد يشترك فيه عدد وفير ممن ساهموا فى هدم النظام القديم فى المجهود الذى يبذل لإعادته . وسينضم أنصار الديانة الطبيعية ؛ بل أنصار مذهب الألوهية فى أحدث صوره ، إلى الكاثوليكية التى يرون فيها الأساس الحقيقى للنظام الاجتماعى الذى يدافعون عنه . وحينئذ يتعين الاختيار بين وضعين لا ثالث لهما من وجهة نظر المنطق والاستقرار : فإما النظام القديم مع التنظيم الكاثوليكى ، وإما النظام الجديد مع التنظيم الوضعى . وليس هناك أى مكان ، بين هذين الوضعين ، للنظام الثورى ، النقدى ، المتحرر ، الميتافيزيقى الذى يدل — مهما اختلف الاسم الذى نطلقه عليه — على « نفى النظام نفيا باتا » .

٤ — [لحرية النقد حدود]

لقد وجب أن يموت النظام القديم لارتباط التنظيم الاجتماعى فيه بمجموعة من العقائد والمبادىء التى لم تستطع أن تصمد أمام حرية النقد . ولكن هل يجب على النظام الجديد — لكى يتجنب هذا السبب المميت — أن يثبت احتماله ، دون تذمر ، لما يتوالى عليه من ضروب النقدفى حرية مطلقة ؟ كلا ،

(١) « Encyclopédie » : دائرة المعارف .

(2) Cours, IV, 159.

فليس هناك — كما يقول « كونت » — أى نظام يستطيع أن يعيش فى مثل هذه الظروف . ولكن يكفى أن تجتاز العقيدة الجديدة التى ستكون أساس النظام الاجتماعى اختبار النقد الحر ، عند تكوينها ، وأن تخضع فى ذلك للقواعد التى تسرى على العلوم الوضعية . ويكفى أن تكون لدينا عقيدة تقوم على البرهان بدلا من العقيدة التى تقوم على الوحى ؛ وحينئذ ستكون وطيدة الأركان ، ولا يحتاج الأمر إلى إعادة النظر فيها .

وإذن يوافق « كونت » على وضع الأمور موضع الاختبار قبل تقريرها ؛ ولكنه يعترض على النقد الحر الذى يتجدد إلى ما لا نهاية له . وهذه التفرقة تسمح بالتوفيق بين بعض تصريحاته التى قد تظهر متناقضة لولا ذلك . إذ أن عبارات « كونت » تختلف حسبما إذا كان يتكلم عن العقيدة الوضعية فى أثناء تكوينها ، أو عن هذه العقيدة بعد أن تم تكوينها . فالعقيدة يجب أن تخضع للنقد فى أثناء تكوينها . فإذا لم تستطع مقاومته والانتصار عليه فإنها لا تصبح أهلاً للايمان بها . ويقول « كونت » : كثيراً ما يشكو الناس فى أيامنا هذه من النشاط العقلى الهدام الذى يخضع كل شىء على الدوام لروح التحليل والنقد . ومع ذلك لا يخلو هذا النقد من فائدة ؛ لأنه يجبرنا — متى أردنا إعادة التنظيم العقلى والخلقى — على ألا ننتج إلا فلسفة تستطيع أن تجتاز الاختبار الحاسم بعد مناقشة عميقة « تمتد فى حرية حتى تنتهى بإقناع الرأى العام إقناعاً تاماً . » — وهذا شرط لا يستطيع أحد أن ينحينا عنه بعد الآن[1] . فإعادة التنظيم الروحى لا بد أن تصدر — كما يقول « كونت » — عن نشاط عقلى محض . وهى تفترض موافقة إرادية وإجماعية ، بعد مناقشة كاملة ، دون أن تتدخل فيها السلطات الروحية لتتعجل نتائجها .

ولكن هل معنى هذا أن حرية النقد يجب أن تظل مطلقة لا تحدها حدود؟ لا شك فى أنه كان من الخير أن يرى الناس فى هذه الحرية حقاً يجب أن يتمتع به الجميع دون تدخل من أحد . وهكذا كان هدم العقائد القديمة أكثر يسراً

(1) Cours, IV, 75 — sq.

وأشد سرعة . وكلما تعمقنا فى تحليل هذه « الحقبة الفريدة » من تطورنا الاجتماعى زدنا اقتناعاً بأن إعادة التنظيم الاجتماعى ما كان يمكن الشروع فيها بدون اكتساب هذه الحرية المطلقة واستخدامها . ولكن هذه الحقبة الفريدة كانت مرحلة انتقال . فإذا ما انتهت ، ووُجدت من جديد مبادئ عامة يقبلها الجميع، « بعد رقابة كافية »، وجب أن يعود حق النقد إلى حدوده الطبيعية الدائمة ، بحيث يقتصر على مناقشة الارتباط بين النتائج وبين القواعد الأساسية التى تتمتع باحترام الجميع ، دون وضع هذه القواعد ذاتها موضع النقاش[١] .

فالمسألة تنحصر إذن فى تحديد الوقت الذى يمكن أن ينتهى بعده النقاش بطريقة مشروعة . فهل يجب لتحديده أن يوافق عليه جميع أعضاء المجتمع فرداً فرداً ، وأن يسجلوه ويؤكدوه عن طريق الاستفتاء العام ؟ إن مثل هذا الإجماع قد لا يتحقق مطلقاً بحسب الواقع . وهو ليس بضرورى من الوجهة النظرية . فنحن ننسى ، حين نطالب به ، أن السياسة علم وضعى ، وأنها أسمى العلوم الوضعية وأشدها تعقيداً . وليس لأحد أن يدعى لنفسه سلطة فى العلوم إذا لم يكن فى الوقت نفسه مختصاً فيها . ولا يدور بخلد الشعب أن يقام لآرائه وزن فى العلوم . وفيما يختص بالعلوم فإن جميع من لا يستطيعون فهم براهينها يدخلون فى عداد الشعب . فاتفاق العقول يفترض إذن أن يكون عدد كبير منها قد تنازل من قبل ، مختاراً راضياً ، عن حقه الأسمى فى النقد[٢] . »

وهكذا نرى أن هذا الحق لم يحرم منه أحد ؛ بل إن استخدامه قد انتقل فقط بطريق الندب ، من غير المختصين إلى المختصين . وهذا الندب الذى ارتضاه الجميع بحرية يظل قائماً ما بقيت الظروف التى أوجبته . ولا يمكن لنظام أخلاقى أن يتفق مع « الحرية المتشردة لدى العقول المعاصرة » إذا وجب أن تظل هذه الحرية على حالها إلى ما لا نهاية له . ولا يمكن أبداً أن يعود كل إنسان — سواء أكان مختصاً أم غير مختص — كل يوم إلى مناقشة نفس الأسس التى يقوم عليها المجتمع . « والتسامح المطرد لايمكن أن يوجد ، ولم يوجد قط بالفعل ، إلا بصدد الآراء التى لا يهتم لها جميع الناس ، أو التى تكون موضع شك[٣] . »

---

(1) Cours, IV, 40. (2) Cours. IV, 100. (3) Cours, IV, 46.

ذلك هو مغزى الفقرة الشهيرة عن حرية الضمير التى طالما وجه العتاب إلى « كونت » بسببها . وكان قد كتبها فى سنة ١٨٢٢ ، ثم اقتبسها ، هو نفسه ، فى المجلد الرابع من « دروس الفلسفة الوضعية » دون أن يداخله شك فى أنها قد تؤدى إلى إثارة القيل والقال : « لا مكان لحرية الضمير فى الفلك والطبيعة والفسيولوجيا. بمعنى أن كل شخص يجد من السخف ألا يؤمن عن ثقة بالمبادئ التى قررها المختصون فى هذه العلوم . وإذا كان الأمر مختلفاً فى السياسة فما ذلك إلا لأن المبادئ القديمة قد سقطت ؛ فى حين أن المبادئ الجديدة لم تتكون بعد ، مما استحال معه وجود مبادئ مقررة بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة فى هذه الفترة من الانتقال . » فالمسألة إذن لا تمنى مطلقاً فرض عقائد على الناس لا يستطيعون الحكم عليها ، وذلك من طريق نوع من الطغيان الروحى ؛ بل إن كل ما أراده « كونت » هو أن يُطبِّق على السياسة التى اعتبرت من العلوم الوضعية ، نوعاً من التفكير الذى اعترف به الجميع بالنسبة إلى العلوم الأخرى .

٥ — [منابع فلسفة التاريخ لدى « كونت »]

نستطيع الآن أن نتبين ، دون صعوبة كبرى ، مصدر السمات الجوهرية لفلسفة التاريخ عند « كونت » . فإذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تبين لنا أن نمو الإنسانية يخضع لقانون فى التطور ، وأنها تجتاز بسببه سلسلة من المراحل التى يتحدد نظامها بطريقة عقلية — ونقول باختصار إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تصورلنا هذا النمو على أنه تقدم فإن الفكرة الرئيسية فيها راجعة إلى « الأب الروحى » لأوجيست كونت ، أى إلى « كوندرسيه » .

أما من جهة تفسير الظواهر الحديثة جداً ، ومن جهة الحكم على العصور الوسطى فإن « كونت » يستوحى آراءه من « جوزيف دى مَيستر » ، ومن المدرسة التقليدية بأكملها ، ومن « سان سيمون » . ومن بين الأفكار الأخرى التى يدين بها « كونت » لهذا الأخير ، فكرة التمييز بين المراحل الحرجة ومراحل الاستقرار . ولكن تأثير « جوزيف دى مَيستر » على وجه الخصوص هو الذى

كان حاسما فى تفكيره ، وذلك باعتراف « كونت » نفسه . فهو يرى ، على غرار « جوزيف دى مَيْستر » ، أن فلسفة القرن الثامن عشر التى كانت سلبية قد استطاعت الهدم ، ولكنها أظهرت عجزها عن البناء . وكان شديد الاقتناع ، على غراره أيضا ، بأن النظام الاجتماعى يتطلب سلطة روحية إلى جانب السلطة الزمنية ، وبأن نظام العصور الوسطى كان « من روائع الحكمة السياسية » ؛ لأن الكنيسة الكاثوليكية قد استطاعت أن تحقق فيه استقلال السلطة الروحية . وأخيراً فإنه يرى ، على غرار « دى مَنْيستر » ، أن سلام الإنسانية فى المستقبل يتوقف على عودتها إلى وحدة العقيدة .

وإذن فإن « كونت » يستقى آراءه ، على حد سواء ، من ذلك العالم الفيلسوف الذى ينتهى إليه المجهود الفلسفى فى القرن الثامن عشر [أى كوندرسيه] ومن ذلك التقليدى الجامح الذى يبغض ذلك القرن نفسه لما يرى فيه من أخطاء وفساد خلقى [أى جوزيف دى مَيْستر] . ولم يحاول « كونت » أن يوفق بينهما (إذ كيف يمكن التوفيق بين المتنافرين ؟) ؛ وإنما حاول أن يؤسس مذهباً أكثر قابلية للفهم ، يجمع فيه بين ما تلقاه عن كليهما . وعلى هذا النحو بدت له رسالته الخاصة . ولم يكن يعتقد أن هذا الواجب أكبر من أن تحتمله قواه ؛ بل شعر أنه فى حالة تسمح له بأن يتجنب الأخطاء التى وقع فيها سابقوه . فلقد تبين « كوندرسيه » بوضوح فكرة العلم الاجتماعى ؛ ولكن ذلك لم يحُل دون جهله لطريقة التقدم الحقيقى للعقل البشرى ، ودون أن يقتصر على تقدير العصر الذى عاش فيه تقديراً أخل بنظرته إلى العصور السابقة . كما أن « دى مَيْستر » لم يكن أقل دراية من « كوندرسيه » ، وإن كان قد اتجه فى اتجاه عكسى . ومع ذلك فلم يكن أكثر فهما للتاريخ . فلقد ذهب إلى حد السخف حين أراد أن يعيد بناء المجتمع بإرجاعه إلى الحالة التى كان عليها فى القرن الثالث عشر . وادعى أنه يستطيع ألا يقيم وزنا ما لسير الحضارة ولتقدم العلوم . وهكذا نرى أن « كوندرسيه » الذى ألقى ضوءاً على فكرة التقدم لم يفهم شيئاً فيما يتعلق بالعصور الوسطى ، وأن « دى مَيْستر » ، الذى استطاع أن يرى ما تتميز

به العصور الوسطى ، قد أنكر ظاهرة التقدم التى تبهر الأبصار .

ونستطيع أن نلتمس عذراً لكليهما ؛ إذ كانا لا يزالان على مقربة من الثورة الفرنسية على نحو لم يتمكنا معه من فهم كل مغزاها . فقد أعمتهما الحوادث جزئياً فى وسط هذه الملحمة . أما « كونت » فإنه قد نظر إلى الأشياء من بعد ، فنظر إليها من عل . وكان يمتلك ، على وجه الخصوص ، أداة لم يمتلكها « كوندرسيه » ولا « دى ميستر » ؛ لأنه أكمل الطريقة الوضعية ، واستطاع أن يطبقها على علم الظواهر التاريخية ؛ أى أنه أسس علم الاجتماع باختصار .

وإذا لم يكن قد ساهم فى تقدم العلم الاجتماعى بقدر ما كان يتصور فقد كان ، فى الأقل ، على حق فى اعتقاده أن ابتكاره يكمن فى تلك المحاولة . وقد استطاع تحديد المشكلة بوضوح ، وهى تتلخص فى صهر الآراء الاجتماعية التى نتجت عن فلسفة القرن الثامن عشر مع الحقائق التاريخية التى أوضحها معارضو هذه الفلسفة فى بوتقة علم وضعى جديد . ويعتبر الحل الذى اقترحه « كونت » لهذه المشكلة روح مذهبه بالذات . إذ أنه أوجد « علم الطبيعة الاجتماعى » بعد مجهود جبار حقق فيه هدفاً مزدوجاً : فمن ناحية ، طبق على الماضى فكرة التقدم التى لم يستطع « كوندرسيه » تطبيقها إلا على المستقبل ، فأتاح له ذلك تكوين فلسفة وضعية للتاريخ . ومن ناحية أخرى ، استطاع أن يمد إلى المستقبل فكرة النظام الروحى الذى لم يستطع « دى ميستر » أن يراه إلا فيما يمس الماضى ، فزوده ذلك بإطار يصوغ فيه فكرته عن « إعادة التنظيم الاجتماعى » .

إن هذه الفلسفة التاريخية التى ليس فيها أى أثر للميتافيزيقا هى علم الاجتماع الديناميكى ؛ كما أن « إعادة تنظيم المجتمع » عن طريق سلطة روحية هى السياسة الوضعية .

الكتاب الرابع

الفصل الأول

مبادئ الأخلاق

تحتل الأخلاق فى مذهب « كونت » مكاناً وسطاً بين الفلسفة النظرية والسياسة . فهي ترتكز على الفلسفة وتستمد السياسة مبادئها منها .

وليست الأخلاق علماً نظرياً مجرداً ؛ فهى لا تدخل إذن فى تصنيف العلوم الأساسية . وإذا كان « كونت » قد أضاف ، فى آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية ، علماً سابعاً[1] هو الأخلاق بالذات ، وإذا كان قد نظر إلى ذلك العلم على أنه العلم الذى يضع القوانين التى تنظم انفعالات الإنسان وعواطفه ورغباته باعتبار أنه فرد ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت فى الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقى منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة . فإن هذه الأخيرة لم تكن تستحق قط ، فى نظر « كونت » ، أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وحقيقة إما أن يبحث العالم عن قوانين الظواهر الخلقية ، وهذا البحث الذى يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية أم جماعية ، يكوّن جزءاً من علم الاجتماع ؛ وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين فى الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل الظواهر الاجتماعية تبعا لما تسمح به قدرة الإنسان : وحينئذ تكون الأخلاق فناً يتعين علينا تحديد قواعده . ولكى نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم على أساس العقل يجب أن يقوم علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وحينئذ فإن الأخلاق كعلم وضعى تتوقف على علم الاجتماع ، سواء نظرنا

---

(1) Pol. pos., II, 436 — 7 ; III, 46 — 50 ; IV, 233 .
Catéchisme positiviste, 57 — 59 : 121 — 123 .

إلى الناحية العملية أم إلى الناحية النظرية البحتة .

١ — [المدارس الأخلاقية فى القرن الثامن عشر]

قد فرّق « كونت » بين ثلاث مدارس أخلاقية نشأت فى القرن الثامن عشر وهى : المدرسة النفعية التى يمثلها فى نظره « هلفتيوس » على وجه الخصوص ؛ ومدرسة « كانْت »، وقد عرف مبادئها عن طريق كتابات « كوزان » ؛ وأخيراً مدرسة العاطفة ، أى المدرسة الاسكتلاندية . ولم يقتنع « كونت » بآراء واحدة منها . فالمذهب النفعى عند « هلفتيوس » كان يقوم على معرفة خاطئة لعلم النفس ، تفضى إلى إظهار الطبيعة الإنسانية على غير حقيقتها وإلى بتر أجزاء هامة منها ؛ لأن هذا المذهب كان ينكر أمراً بديهياً ، وهو وجود الميول الغيرية . وهو يتجه بالرغم منه إلى « قصر العلاقات الاجتماعية على الاتفاقات الخسيسة التى تهدف إلى تحقيق المآرب الخاصة . » أما أخلاق الواجب ، كما يعرضها « كوزان» فى الأقل ، فإنها تقوم على « نوع من التعمية التى تزعم أن الفرد يميل بطبيعته دائماً إلى توجيه سلوكه تبعاً للفكرة المجردة للواجب ، مما يؤدى فى النهاية إلى استغلال النوع الإنسانى لصالح عدد ضئيل من الدجالين المهرة . » ولم يقصد « كونت » بهذه التعبيرات اللاذعة إلى تجريح المذهب بقدر ما كان يقصد إلى تجريح « كوزان » نفسه . أما المدرسة الاسكتلاندية فقد كانت أقرب إلى الحقيقة من سابقتيها ؛ لأنها اعترفت بوجود النزعات الغيرية إلى جانب النزعات الأنانية . ولكن كانت تنقصها الدقة والقوة فى إبراز الحقائق .

وهذه المذاهب الأخلاقية المختلفة كانت تنطوى على عيب مشترك أدى بها إلى الوقوع فى الخطأ . ويتلخص هذا العيب فى أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الاجتماع) علماً وضعياً . ولذلك نرى أن الأخلاق النفعية قد استنبطت مبادئها من علم النفس الذى وضعه « كوندياك » ؛ وهذا النوع من علم النفس « الميتافيزيقى » جعل الإنسان كائناً لا هم له إلا التفكير

والتدبير من أجل صالحه ، وأغفل أهمية القوى الوجدانية . كما أن علم النفس « الألماني » الذى يمثله ويعرضه « كوزان » يصور « الذات » كما لو كانت تتمتع بحرية مطلقة ، ولا تخضع لأى قانون : وقد أدى ذلك إلى نشأة هـذا المذهب الميتافيزيقى الغريب ، وهو مذهب الواجب .

وقد كانت الأخـلاق الدينية حتى ذلك الحين أسمي بـكثير من المذاهب الأخلاقية التى أنتجها التفـكير الفلسفى ، وذلك لسبب بسيط واضح ، وهو أن الدين يتضمن دراسة نفسية تفوق فى دقتها ما قدمه الفلاسفة حتى الآن ، ومن غير حاجة إلى جهاز من المصطلحات العلمية . وهو يعامل الإنسان على أنه كائن « حسى » وينظر إليه على حقيقته . ولذلك لم يتجاهل الأهمية النسبية لقواه المختلفة ، وقدر قوة ميوله وعواطفه حق قدرها . فرجل الدين يعرف النفوس الإنسانية أكثر مما يعرفها رجل الميتافيزيقا .

ويعجب « كونت » ، على وجه الخصوص ، بالأخلاق المسيحية ، أو بعبارة أدق بالطريقة التى كانت تستخدمها الـكنيسة الـكاثوليكية فى العصور الوسطى فى تعليم هذه الأخلاق . وفى رأيه أن جميع فروع الأخلاق قد اقتبست ما فيها من مزايا عظيمة من المسيحية . فالمسيحية حين تقول : « أحب لغـيرك ما تحب لنفسك » ، وحين تنظر إلى الإحسان على أنه أعظم الفضائل ، وحين تحارب الأثرة على أنها مصدر لجميع الرذائل قد علمت الناس ما يجب أن نطبعه ، قبل كل شيء ، فى عقل الإنسان وقلبه . وستتجه الفلسفة الوضعية نفس الاتجاه . « فإن من يتعمق فى دراسة الإنسانية يقتنع بأن الحب العالمى، كما تصوره المذهب الـكاثوليكى، يفضل فى أهميته الذكاء نفسه فيما يمس سير حياتنا ، فردية كانت أم اجتماعية . وذلك لأن الحب يستخدم أقل الملـكات العقلية فى مصلحة الفرد والمجموع ؛ فى حين أن الأنانية تشوه طبيعة أعظم الاستعدادات وتشل حركتها [1]. »

على أن أعظم فضل للمذهب الـكاثوليكى هو أنه اعتـبر الأخلاق « أولى الضروريات الاجتماعية . » فـكل شيء يتوقف عليها ، ولـكنها لا تتوقف على

(1) Cours, V, 345. 6.

شىء . وهى تسيطر على حياة الإنسان بأكملها كما توجه كل تصرفاته وتشرف عليها بصفة مستمرة . وإذا كانت الأخلاق فى المجتمع القديم قد اعتمدت على السياسة فإن السياسة نفسها فى المجتمع المسيحى تستمد مبادئها من الأخلاق . وكان هذا أعظم نصر « للحكمة الكاثوليكية » التى استطاعت أن تقيم دعائم سلطة روحية مستقلة عن السلطة الزمنية .

ومما يؤسف له أن هذه الأخلاق التى بلغت هذا الحد من السمو والنقاء قد ربطت مصيرها بمصير الكاثوليكية نفسها . ذلك أن الكاثوليكية لم تستطع أن تسير جنباً لجنب مع تقدم العقل البشرى وما أدى إليه من ظهور المنهج الوضعى . وقد أظهرت فى أول عهدها « تسامحاً جديراً بالإعجاب » وما لبثت أن أظهرت بعد ذلك عدم المبالاة . ثم أعلنت العداوة الصريحة ضد كل تقدم علمى . واتسمت أخيراً بطابع « الرجعية » عند ما وجب عليها أن تكافح من أجل وجودها الخاص . وتعرضت عقائدها للتحلل الذى رأينا خطواته التى تتابعت على نحو لا مفر منه[(١)]. وكان من الضرورى أن تتأثر الأخلاق — بل إنها تأثرت بالفعل — بما أحدثته هذه الهجمات المتتابعة التى زعزعت كيان العقيدة . فبعد أن عملت مذاهب النقد معاولها فى جميع قواعد النظام العقلى القديم ، تحولت بعد ذلك إلى قواعد الأخلاق . وفى ذلك ما يفسر لنا « هجوم الفرق المتهوسة »[(٢)] ضد نظام الأسرة والزواج والوراثة . ومما لاشك فيه أن الأخلاق الخاصة تعتمد على شروط أخرى غير الآراء العامة التى تقرَّر فى شكل ثابت . فالعاطفة الطبيعية تدلى فيها بدلوها . ومع ذلك فإنها لا تستطيع أن تحصن نفسها ضد « التيارات الهدامة » إذا لم يوجد مثل هذا النوع من الآراء العامة . فمن الأولى أن تتعرض الأخلاق العامة للخطر . وقد قصد « كونت » بمثل هذه الأقوال مهاجمة أتباع « سان سيمون » و « فوربيه » ، وكانت إشارته إليهم من الوضوح بحيث لم يكن فى حاجة إلى تسميتهم بأسمائهم . ومن ذلك قوله : « إن هذه المدارس لما أرادت أن

(1) Cours, IV, 103 — 8 ; انظر أيضا الكتاب الثالث ، الفصل الخامس
(2) Cours, IV, 104.

تحقق حلمها بتنظيم المجتمع لم تستطع شيئاً سوى أن تبـذر أشد أنواع الفوضى خطراً . » فمذهب « سان سيمون » أراد أن يحطم الأسرة ، مع أن الثورة التى عصفت بـكل شىء قد احترمتها ، « إذا استثنينا بعض الهجمات الثانوية » . أما مذهب « فوربيه » فإنه ينفى أعم المبادئ وأكثرها ذيوعاً فى الأخلاق الفردية : وهو المبدأ الذى يُخضع العواطف لحـكم العقل .

فهل يجب إذن أن نعود إلى الوراء — حسبما تنادى به المدرسة الرجعية — وأن نحاول إنقاذ الأخلاق بتأسيسها من جديد على أسس الديانة المنزلة ؟ ولـكن هذا الدواء — وإن لم يكن أسوأ من الداء — فهو يعجز فى الأقل عن علاجه . فـكيف يمـكن للعقائد الدينية أن تـكون دعامة للأخلاق إذا كانت لا تستطيع أن تنهض بنفسها ؟ وماذا ننتظر فى المستقبل من معتقدات لم تستطع أن تقاوم تقدم العقل ؟ فبدلا من أن تـكون المعتقدات الدينية قادرة فى الوقت الحاضر على تزويد الأخلاق بأساس متين ، نجد أنها تنزع باطراد إلى أن تلحق بها ضرراً مزدوجا . فهى من جانب ، تعارض فى أن يحل العقل البشرى محلها فى تأسيس الأخلاق على أساس وطيد . ومن جانب آخر ، لم يعد لها قوة كافية — حتى لدى من يحرصون عليها — تمـكنها من أن يكون لها أثر ملحوظ فى السلوك . وكل ما تستطيع أن تحققه هذه المعتقدات من نتائج هو أنها توغر صدر من ظلوا يتشيعون لها بعداء متأصل لا سبيل إلى مقاومته ضـد أولئك الذين استطاعوا التحرر منها .

٢ — [خصائص الأخلاق الوضعية]

لمـا كانت الأخلاق عند « كونت » تقوم على أساس العلم الوضـعى فإنها تحقق صفاته الجوهرية . فهى أولا « حقيقية » . ومعنى ذلك أنهـا تقوم على الملاحظة لا على الخيال . وهى تنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا على النحو الذى يتخيل أنه يوجد عليه . فهى لا تعتمد إذن على التحليل التجريدى لمـا ينطوى عليه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ؛ بل تعتمد على الأدلة التى برهنت

بها الإنسانية على وجود ميولها وبواعثها المألوفة التى حفزتها إلى العمل فى خلال القرون التى قص علينا التاريخ أخبارها . وفى جملة القول إذا استخدمت الأخلاق منهجاً موضوعياً وعلمياً حقاً فإنها تتجنب أسباب الأخطاء الجسيمة .

والقول بأن هذه الأخلاق وضعية معناه أيضاً أنها نسبية ؛ لأن نسبية المعرفة تؤدى إلى نتيجة مباشرة وضرورية ، وهى نسبية الأخلاق . وقد حاول « كانت » — الذى وصفه « كونت » نفسه بأنه « آخر الفلاسفة الكبار الذين تأثر بهم » — أن يحتفظ للأخلاق بطابعها المطلق . وسبب ذلك ، فى الحقيقة ، أنه احتفظ أيضاً بالميتافيزيقا . فالقانون الأخلاقى ، فى نظر « كانت » ، يصدق بصفة عامة بالنسبة إلى كل كائن عاقل حر . ولكن النوع الوحيد من الكائنات التى ينطبق عليها هذا الوصف ، وهو النوع الإنسانى ، يتطور فى خلال الزمن تبعاً لقوانين ضرورية . ولم يكن له فى كل مرحلة من مراحل هذا التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقى . وكل ما نستطيع أن نقوله إن هذه القدرة أخذت تزداد بمرور الزمن . زد على ذلك أن وجود النوع البشرى يتوقف على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والفلكية و « الفيزيقية » و « البيولوجية » والاجتماعية . فلو قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هى عليه — وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا — لصارت أخلاقنا أيضاً مختلفة عما هى عليه الآن . وحينئذ فهى نسبية « بالنظر إلى مركزنا فى الكون وإلى تركيبنا العضوى . »

وما زالت فكرة الأخلاق النسبية تزعج كثيراً من العقول التى ترى فيها اتجاها نحو نفى الأخلاق برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقا ، حسبما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ؛ وليس هناك حد وسط بين الأمرين . ومع ذلك ، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها . فكم من العقبات المماثلة وضعت فى طريق المعرفة ! أولم يقل بعضهم عنها أيضا : إما أن تكون الحقيقة مطلقة ، وإما ألا تكون هناك حقيقة أبدا ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا . فقد استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية . وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة إلى الأخلاق .

وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما ترتب على الاعتراف بنسبية العلم .

وكما أن التفرقة بين الحق والباطل ظلت ممكنة بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة كما لو كانت مطلقة وثابتة ؛ كذلك تظل التفرقة بين الخير والشر ممكنة بالرغم من أننا لا نتصور الخير كما لو كان حقيقة عليا ، لاهوتية أو ميتافيزيقية ؛ بل أصبحنا نرى فيه « تقدما » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبدا . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة . وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة يفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ، ويحتفظ بها مع تعديلها وفقاً للوضع الجديد . فهناك إذن « أنواع من الخير » و « أنواع من الحقائق » المؤقتة التى ترتبط بزمن معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية التى كانت أحياناً على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ، والتى عاشت عليها الإنسانية فى الزمن القديم . وهى لا تحكم على أخلاق الماضى بأن تقيسها بالمثال الأعلى للحاضر ؛ بل توفى الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل حين تحل محلها ، وتطالب لنفسها بأن تكون وريثتها الشرعية .

ولا تدعى الفلسفة الوضعية ، فيما يتعلق بالأخلاق ، أنها مجددة أو مبتكرة . ولا تنسى أن العلم الوضعى ذاته « امتداد للعقل العام » ، وليس بينه وبين مجرد الحكم السديد لدى العامة اختلاف فى الطبيعة ؛ بل إنه يدين له بأفكاره الجوهرية. وكل ما فى الأمر أن هذه الأفكار تتخذ فى العلم طابع الدقة والإحكام ، وتكتسب صفة التجريد التى تسمح بالتعمق فيها . وبالمثل فإن الأخلاق المنهجية ليست إلا امتداداً للأخلاق التلقائية .[1] فهى لا تفعل سوى أن تستخلص المبادىء التى وجهت التقدم الخلقى للانسانية بحسب الواقع . ولكن هل معنى ذلك أن التفكير فى الأخلاق المنهجية ليست له إلا قيمة نظرية ، وأن التقدم الأخلاقى يتم من تلقاء نفسه ، على قدر ما تسمح به الظروف من السرعة وبلوغ الكمال ، ولو لم يتدخل التفكير الفلسفى ؟ لقد أجاب « كونت » من قبل على هذا الشكل من أشكال

(1) Pol. pos., I, 92.

السفسطة المتكاسلة . وما يصدق على تطور الإنسانية عموماً يصدق على التطور الأخلاقى الذى هو جزء من التطور العام . وهذا التطور يتضمن أزمات ، وأمراضاً ، ومراحل يتوقف فيها التقدم إلخ ... وحينئذ لا نستطيع أن نتجاهل أن الأخلاق المنهجية تلقى ضوءاً ساطعاً على الهدف الذى يجب أن يرمى إليه نشاط الإنسان ، تبعاً لما تسمح به طبيعته ومجموعة الظروف التى تحيط به . فهى إذ تضىء له السبيل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذى يستطيع الإنسان تحقيقه .

٣ — [تحديد المشكلة الأخلاقية]

إن الصيغة التى تحدد بها المشكلة الأخلاقية من وجهة النظر الوضعية هى : « أن يعمل الإنسان ما استطاع لكى تتغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكى تتغلب « النزعة الاجتماعية » على الشخصية الفردية » [1].

أما أن الطبيعة الإنسانية تحتوى على غرائز المودة أو الإيثار ، كما يسميها « كونت » ، فليس ذلك فرضاً ؛ بل هو حقيقة واقعية . وهذه الحقيقة يثبتها علم النفس الوضعى . وهى أحد الأجزاء القوية فى مذهب « جال » . ويكفى للاقتناع بذلك أن نلاحظ الرجال والأطفال ؛ بل الحيوانات ، ملاحظة علمية . وعلى كل حال لا يستطيع المجتمع أن يعيش دون هذه الغرائز . وقد نظر بعض المتيافيزيقيين إلى الإنسان نظرتهم إلى كائن تصدر تصرفاته عن العقل على وجه الخصوص ، وتخيلوا لذلك مجتمعاً يقوم على الاتفاق الصريح أو الضمنى بين الأجزاء المتعاقدة (أى الأفراد .) والواقع أن الناس يخضعون ، قبل كل شىء ، لميولهم وغرائزهم . وإذا كانوا يعيشون فى مجتمع فما ذلك بالتأكيد إلا لأن ملكاتهم العاطفية تحملهم على الحياة فى مجتمع . فبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع ولا تكون هناك أخلاق .

على أن علم الحياة قد أثبت أنه بالنظر لتفوق الحياة العضوية على الحياة الحيوانية ، فإن غرائز الأثرة تكون بطبيعة الحال أقوى من غرائز الإيثار .

(1) Pol pos. ,I, 92 .

فكيف تستطيع هذه الأخيرة أن تتعادل أولا مع الأولى ، ثم تتفوق عليها ؟ ما كان من المستطاع أن يوجد حل لهذه المشكلة لولا أن النمو التدريجى لغرائز الإيثار ، الذى يكون ضعيفاً جداً فى بدايته ، يصادف نوعين من الشروط : أحدهما ذاتى والآخر موضوعى ؛ وهذه الشروط تعمل بلا هوادة لتنشيط تلك الغرائز .

إن النمو المطرد للعواطف العائلية والاجتماعية ينتج أولا عن نفس هـذه الظاهرة وهى : أن الإنسان يعيش فى مجتمع ، وأنه يتصل ، تبعاً لذلك ، اتصالا مستمراً بأقربائه وقرنائه . والتدريب المتصل يساعد ، كما نعلم ، على نمو الأعضاء وضمان سير الوظائف . ثم إن النقص الطبيعى فى ميول الإيثار يعوضه بمقدرة هذه الميول على « الانتشار الذى لا حد له . » فهى تستطيع النمو فى آن واحد لدى جميع الأفراد فى جماعة معينة . وبدلا من أن يتعارض بعضها مع بعض ، نجد أن الإيثار إذا أصبح أكثر قوة لدى بعض الناس فإنه يوقظ ويحفز الإيثار الذى يكون فى بدء نشأته لدى الآخرين . ويحدث العكس فى حالة الأثرة [الأنانية] ؛ إذ تتنافر ضروب الأثرة لدى الأفراد والجماعات . وإذا استثنينا بعض الحالات التى تتحالف فيها هذه النزعات لفترة معينة ، قد تطول أو تقصر ، نجد أن التنافس بينها يدفعها إلى التصادم ، وفى ذلك ما فيه من الخطر الجسيم على السلم الاجتماعى . وتضطر هذه الضروب من الأثرة إلى التنازل عن شىء من سلطانها بعضها تجاه بعض ؛ ولـكن لا يصل ذلك إلى حد فناء بعضها فى بعضها الآخر . ومع ذلك فقد تضطرها الحياة الاجتماعية إلى إخفاء نفسها وراء ستار زائف ، وإلى الحيلولة دون ظهور آثارها العنيفة كل العنف .

أضف إلى ذلك أن المرء يجد أن العواطف الخيّرة هى فى ذاتها منبع للرضـا والغبطة ، وأن هذا الرضا لا ينضب معينه . فالمرء يسأم من العمل — كما يقول « كونت » — ويسأم من التفـكير أيضا ، ولـكنه لا يسأم من الحب(١) . وهذه العواطف التى تعد أعذب وأرق ما يشعر به الإنسان تنزع إلى أن تحتل فى قلبه مكاناً يزداد اتساعا على الدوام . وهى لا تهتم باحتلال المـكان الذى تشغله

---

(١) الحب هنا بمعنى حب الإنسانية ، وحب الخير للآخرين . (المترجم)

الأثرة ، ولـكن همها هو أن تحبط مساعيها بقدر الإمكان . وإذا كانت الطبيعة الإنسانية تتطور فليس معنى هذا — كما نعلم — أنها تتغير . ويرجع تفوق الأثرة لدينا إلى أسباب عضوية لا تخضع لإرادتنا ، ولن تتغير هذه الأسباب أبداً . فمن الخبل أن نرغب فى اجتثاث الأثرة من جذورها . ومن أراد أن يكون ملاكا يحكم على نفسه بالبله [1] . ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع الوصول إلى عكس العلاقة بين غرائز الإيثار وغرائز الإثرة لدينا . فستظل هـذه الأخيرة أكثر نشاطاً . ولـكننا نستطيع أن نمد قلب هذا الوضع مثالاً أعلى نقترب منه على الدوام ، دون أن نصل إليه أبداً [2] .

وأخيراً ، فمن النادر ألا تكون غرائز الأثرة لدينا سبباً فى إيقاظ بعض عواطف الإيثار كرد فعل عليهـا . فالغريزة الجنسية مثلا ينتج عنها نمو عاطفة الأمومة . والرغبة فى أن يفرض المرء إرادته تؤدى إلى التفانى فى الصالح العام . ومتى خرجت العاطفة الخيّرة إلى حيز الوجود استمرت فى البقاء ، ونمت ؛ بل يبحث المرء عنها لذاتها أحياناً ، بعد أن يبطل تأثير غريزة الأثرة . وهـذه الظاهرة — كما يقول « كونت » — تسهل كثيراً « حل المشكلة الإنسانية الـكبرى [3] . »

غير أن هذا الحل قد يظل واهياً مزعزعاً إذا لم يكن له من الضمان غير مجموعة الشروط الذاتية التى فرغنا من تحليلها ؛ ذلك لأن هذه المجموعة نفسها تحتاج ، فى اسـتقرارها واستمرارها ، إلى ما يطلق عليه « كونت » اسم « الأساس الموضوعى . » فالنظام الأخلاق لدينا يجب أن يكون على صلة وثيقة بنظام الـكون الخارج عن ذاتنا .

ونحن لا ننكر أن ميولنا — بمـا فى ذلك ميول الإيثار ذاتها — تنزع إلى النمو من تلقاء نفسها . ولـكن الحقيقة أيضاً هى أن العالم الخارجى يميل إلى تغييرها بصفة مستمرة عن طريق الخواطر التى يمدنا بها . ذلك لأن نمو هذه الميول يتأثر ضرورة باتجاهات آرائنا وبمقدار النجاح الذى تصيبه مشروعاتنا . وهذه الآراء والمشروعات تزداد خضوعها على الدوام للنظام الخارجى ، ما دام هـدف العلم هو

(1) « Qui veut faire l'ange, fait la bête . »
(2) Catéchisme positiviste p. 10. (3) Catéchisme positiviste p. 138.

معرفة هذا النظام ؛ فى حين تهدف الفنون النافعة إلى تغييره . وبهذا ينزع النظام الخارجى المستقل عن إرادتنا إلى تنظيم غرائزنا ، وذلك بطريقين : « إما عن طريق المعلومات التى يزودنا بها ، والتى تؤثر فى اتجاه شعورنا ، وإما عن طريق ما يتطلبه من جهود ، وما يتصل بهذه الجهود من دربة (١) . » ومجمل القول : إن قوانين الوسط الذى نعيش فيه تؤثر في ميولنا وتنظمها ، وهذا التأثير ، وإن كان غير مباشر ، إلا أن مقاومته تصبح غير ممكنة بمضى الزمن .

أضف إلى ذلك أننا لسنا فى حاجة إلى معرفة هذا التأثير معرفة يختلف وضوحها قلة أو كثرة حتى يتم بالفعل . فحتى فى الأزمنة التى كان الإنسان لا يكاد يعرف فيها شيئاً عن قوانين الطبيعة لم يكن نشاطه أقل خضوعاً لسلطانها . فالغايات التى يهدف إليها الإنسان ظلت تتوقف دائماً على طبيعته العضوية والخلقية : وإخفاق مجهوداته أو نجاحها كان يرجع دائماً إلى سيطرة القوانين الطبيعية . ثم تقدمت المعرفة الوضعية شيئاً فشيئاً ، وأدرك الإنسان فكرة نظام الكون ، وأنه هو نفسه جزء منه ، وأنه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ويساهم فيه بجزء من ذكائه . وقد يكون تحديد هذا الجزء عسيراً ، ولكنه حقيقة مؤكدة . وهكذا أصبحت القوانين الخارجية المنظمة التى تفرض نفسها على أوجه نشاطنا ، إن طوعاً أو كرهاً ، حقيقة ماثلة فى عقلنا . وغدت الخطوة النهائية المراد تحقيقها هى أن تتقبل عاطفتنا هذا النظام عن طيب خاطر . وهذه النتيجة بالذات هى التى حصلت عليها الفلسفة الوضعية ؛ لأنها مكنتنا من معرفة طبيعتنا الفردية والاجتماعية ، وبينت لنا أنه يجب ألا نفسر الإنسانية بالإنسان ؛ بل أن نفسر الإنسان بالإنسانية . وفسرت لنا النمو المتواصل للحياة الاجتماعية وللعاطفة « الغيرية » . وهذه الأخيرة شرط فى نمو المجتمعات ونتيجة له فى آن واحد . ونحن نفهم الآن أن عواطفنا الخيرة « تتفق بصفة تلقائية مع القوانين الطبيعية التى تسيطر على نمو المجتمع (٢) . »

وهكذا نرى أن الضغط المتصل للنظام الخارجى هو الذى يجعل غرائز « الأنانية » لدينا تقبل الخضوع لروح النظام . ومما لا شك فيه أن هذه الغرائز

(1) Pol. pos ; II, 26, 30. (2) Pol. pos ; I, 23.

كانت تستطيع الغلبة لو لم تجد ميول « الغيرية » لدينا عوناً مستمراً فى العالم الخارجى ، أى فى قوانين الطبيعة التى انتهى العقل إلى فهمها .

إن الكمال الأخلاق ينحصر فى تحقيق الانسجام بين جميع الناس عن طريق الإرادة الطيبة المتبادلة بينهم وفقاً لهذا المبدأ : الحياة من أجل الآخرين . ويؤدى ذلك فى نفس الوقت إلى تحقيق الانسجام فى كل نفس فردية ، وذلك بإخضاع الأنانية للعواطف الغيرية . ولكن هذا الانسجام أبعد من أن يتحقق فى بادىء الأمر . فعلى العكس ، تستعر الحرب بين الطوائف الاجتماعية ، ويشب الخلاف بين أعضاء الطائفة الواحدة ، كما أن احتدام الأهواء يمزق كل نفس فردية . ويندفع المرء أحيانا وراء بعض النزعات، وأحياناً وراء بعضها الآخر، حسب الظروف التى تختلف تفاصيلها اختلافاً لا نهاية له . ولا نستطيع أن نقرر بين أنواع النزوع التى تتجاذبنا نظاماً ثابتاً يحدد تبعية كل منها للآخر . وإذا تأملنا الطبيعة الإنسانية على حدة وجدنا أنها لا تحتوى على مبدأ يستطيع الاحتفاظ بمثل هذا النظام . وإذا تركت النفس الإنسانية وشأنها فإنها تظل فى الحالة التى أطلق عليها « سپينوزا » اسم حالة « التأرجح » . وفى مثل هذه الحال لا يمكن الوصول إلى حل دائم للمشكلة الأخلاقية . ومن هنا نشأت الحاجة إلى « قيد عام » يضمن نمو الميول الغيرية . وليس هذا القيد سوى الضغط الحتمى المتواصل الذى يمارسه نظام الكون على سلوكنا ، ثم لا يلبث أن يمتد أثره بمضى الزمن إلى البواعث التى تدفعنا إلى السلوك .

فعندما ترغب النفس الإنسانية فى ترتيب ظواهرها الخاصة يتجه بحثها بالسليقة نحو النظام العام للحقائق الواضحة للذهن والتى يتكون منها العالم ، لكى تستخلص منها مجموعة من العناصر الأولية المتناسقة التى تربط بها هذه الظواهر الأقل ثباتاً . وقد سبق أن رأينا مثالا من هذا النوع فى تكوين اللغة . فالإنسان « يُثبت » فكرته عن طريق ربطها بمجموعة من الإشارات ، هى فى الواقع حركات تخضع — بصفتها هذه — للقوانين العامة التى تسيطر على الكون . وسنعثر فى الأخلاق على شيء مماثل . فالوسيلة الأساسية لتحسين الأخلاق —

كما يقول « كونت » — تنحصر فى الإقلال من التناقض والتردد والتشتت الذى يصيب أغراضنا. ويتم ذلك بربط عاداتنا العقلية والخلقية والعملية ببواعث خارجية؛ لأن الصلات المتبادلة بين ميولنا المختلفة لا يمكن أن يتحقق لها الثبات ؛ بل إنها تظل عاجزة عن ذلك حتى تجد فى الخارج نقطة ارتكاز لا تتزعزع . فلكى يكتب البقاء لانسجام النفس يجب أن يبدو لها هذا الانسجام كما لو كان قائماً على أساس العقل ، أى على أساس نظام الكون .

٤ — [مكانة الأخلاق الوضعية]

وإذن فما المكان الذى يجب أن نحدده لهذه الأخلاق الوضعية داخل نطاق التصنيف العادى للمذاهب الأخلاقية ؟ الرأى الغالب هو وضعها مع المذاهب العاطفية فى الأخلاق . والواقع أن « كونت » نفسه يصف مذهبه الأخلاقى « بتغلب العاطفة الاجتماعية فيه بشكل مباشر . » كما أن هذا المذهب ينتمى أيضاً ، باعتبار أصوله ، إلى هذه الطائفة من المذاهب الأخلاقية ؛ إذ أن « كونت » يرجع إلى « آدم سميث » و « هيوم » حين يؤكد وجود الميول « الغيرية » وجوداً فطرياً فى النفس الإنسانية . ويشير إلى هذه الميول فى « جدوله العصبى »[1] تحت اسم « المودّة »[2] وهو تعبير يرجع فى أصله إلى المدرسة الأسكتلاندية . وهو يقول: إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق ؛ وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق .

ولكن هؤلاء الفلاسفة لم يذهبوا فى تحليلهم إلى أبعد من تقرير وجود هذه العواطف . وأهملوا البحث عن الكيفية التى تنمو بها الأخلاق فى الواقع ، بالرغم من أن الميول الغيرية أقل نشاطاً من الميول الأخرى . وقد عاب « كونت » الأخلاق عند فلاسفة المدرسة الأسكتلاندية بأنها ذات طابع سطحى ، وأنه تنقصها الدقة المنهجية . وإذا كان قد امتدح مذهبهم فى علم النفس ؛ لأن أوجه النقص فيه كانت أقل بكثير مما كانت لدى معاصريهم ، فإنه لم يكن راضياً عن نظريتهم فى

---

(1) Tableau cérébral.

(2) La Sympathie.

النشاط الإنسانى . فإذا كان وجود الميول الغيرية ظاهرة واقعية فليس ذلك سبباً فى ألا يكون تفسيرها أمراً ضرورياً . وهذا التطور لا يمكن فهمه إلا عن طريق التأثير المتصل للنظام الخارجى فى النفس الإنسانية ، وهو تأثير يكون حاسماً كلما زادت معرفة الإنسان به ، أى كلما زاد عدد القوانين الطبيعية التى يكشف عنها .

وهكذا لما أراد « كونت » تفسير الأخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً أضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذا صفة عقلية . وهذا العنصر لا يقوم بلا شك على مجرد الاقتناع بفكرة سابقة للملاحظة ، ولكنه يقوم على فكرة حلت عند « كونت » محل الفكرة السابقة فى المذاهب الميتافيزيقية ؛ وهى فكرة عدم تغير قوانين الظواهر . وهذه الفكرة هى التى تتيح لنا فهم الكون . وهذا الفهم الذى يسمى « مبدأ القوانين » هو الذى يكوّن أساس العلوم من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فإن نظام الكون هو الكفيل وحده بتحقيق الانسجام الدائم بين ميولنا . وعلى هذا النحو يصبح أساساً للأخلاق .

نلاحظ إذن أنه ، على رغم ما يفصل بين « كونت » وبين كل من « مالبرانش » و « ليبنز » من فروق كثيرة وواضحة للغاية ، فإن فكرة « النظام » تستخدم فى فلسفته — كما هى الحال فى فلسفة كل منهما — للانتقال من مجال المعرفة إلى مجال العمل . ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة قد تحولت لدى « كونت » إلى فكرة وضعية ، بعد أن كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية . وهو لا يفكر مطلقاً فى أن يتخطى نطاق التجربة ، ولا يؤكد شيئاً لا يمكن إثباته كحقيقة واقعية . ولكنه لم يكن أقل كلفاً ممن سبقه من الفلاسفة بالعثور على وحدة النفس وراء الاختلاف الظاهر فى وجوه نشاطها ، وبإثبات أن العقل النظرى والعقل العملى ليسا فى النهاية إلا عقلا واحداً بذاته . وقد حاول « ما لبرانش » حل المشكلة بالرجوع إلى فكرة الكمال الإلهى الذى يعبر عن نفسه فى كل مكان على هيئة النظام . أما « كونت » فإن تفسيره يقوم على أن ضغط النظام الخارجى يولّد الاتساق داخل عقلنا (الذى يساهم أيضاً فى هذا النظام) ، ثم يولد الاتساق بطريق رد الفعل فى عواطفنا ، وأخيراً فى أعمالنا . وقد قال الرواقيون من قبل ما يشبه ذلك . وجملة

القول هى أن الأخلاق لدى « كونت » يمكن أن تُفهم على أنها الشكل الوضعى للفكرة الخلقية عن نظام الكون .

فهل نقول إذن إن هذا المذهب فى الأخلاق ليس له طابع محدد ما دام يجمع بين الناحية العاطفية والناحية العقلية ؟ أو إنه ليس إلا محاولة للتوفيق بين مذاهب مختلفة ؟ إن الجمع بين أحسن ما فى المذاهب المختلفة ، إذا فُهِم بمعنى خاص ، ليس بالأمر الذى قد يخيف « كونت » . فالفلسفة الوضعية تفخر بأنها عادلة فى الحكم على الفلسفات التى سبقتها . يطيب لها أن تثنى على كل منها بسبب ما انطوت عليه من بعض الحقائق. ولكنها لا تحتاج ، فى الحالة الراهنة ، إلى التوفيق بين بعض الآراء . ويكفيها أن تكون نسبية ، وأن تعتمد على التاريخ ما دام الأمر يتعلق بالظواهر الخلقية والاجتماعية . وحينئذ نرى أنه ليس هناك تنافر قط بين المبدأ العاطفى والمبدأ العقلى . فمن وجهة النظر التاريخية ، أى حين ننظر إلى نشأة الحاسة الخلقية ، نجد أنها تنشأ بسبب عواطف المودة التى يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، كما يحدث ذلك لدي كثير من الحيوانات الأخرى . وتنمو هذه العواطف بصفة تلقائية ، فتتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية . ولكن كيف تتطور تلك الحاسة الخلقية فيما بعد ؟ وكيف تنمو العلاقات الخيّرة نمواً لا نهاية له ، وتزداد قيمتها نسبياً بالرغم من قوة الأنانية المتأصلة فى النفوس ؟ أو بالإجمال كيف يتسنى للانسانية أن ترتفع شيئاً فشيئاً فوق مستوى الحيوانية ؟ كل هذا يرجع ، بلا أدنى شك ، إلى نمو « الذكاء » الذى يسير جنباً إلى جنب مع المجهودات التى يضطر الإنسان إلى بذلها كيما يكيف نفسه بالوسط الذى يعيش فيه .

فإذا كانت الأخلاق غريزية ، حسب أصولها الحيوانية ، فإنها تصبح عقلية فى تطورها الإنسانى . ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن اللغة والفن والعلم والدين نفسه . فقد وُجدت النواة الأولى لكل هذه الظواهر فى الطبيعة البدائية للانسان ؛ لأن هذه الطبيعة لا تتفتق مطلقاً عن شيء جديد كل الجدة . ولم تبرز هذه الظواهر كلها بوضوح إلا بسبب ضغط النظام الخارجى الذى يحدث تأثيره على الدوام ، سواء شعرنا أم لم نشعر به . غير أننا عند ما نصل إلى معرفة هذا النظام نستطيع

استخدام علمنا فى توجيه القوى الطبيعية إلى تحقيق الغايات التى نختارها لأنفسنا ؛ وهذه الغايات ذاتها غايات عقلية . وعلى هذا النحو تحل الأخلاق المنهجية المنظمة محل الأخلاق التلقائية .

ويقول « كونت » : لو كنا أكثر ذكاء لكان معنى ذلك أننا نكون أحسن أخلاقاً ؛ إذ لو أحسنّا فهم التضامن الوثيق الذى يربط كلا منا بمجموعة أقراننا فى كل لحظة ، ويتخذ ألف شكل وشكل ، لكنا أكثر دقة فى مراعاة هذه القاعدة الخلقية المثلى وهى : « الحياة من أجل الآخرين » . وكذلك لو كنا أحسن أخلاقاً لكان معنى ذلك أن نكون أكثر ذكاء ؛ إذ أننا نتصرف حينئذ كما لو كان هناك ذكاء أكثر يقظة وأكثر عمقاً من ذكائنا يعمل على توجيه سلوكنا . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نكون أحسن أخلاقاً عن طريق التعديل المباشر لميولنا . فقد أثبت علم النفس الوضعى أننا لا نستطيع أن نؤثر تأثيراً مباشراً فى الجزء العاطفى من طبيعتنا . ولكن من المستطاع أن نبذل جهدنا لنصبح أكثر ذكاء : فكل جهد نبذله لفهم نظام الطبيعة يزودنا — عند نجاحه — بوسيلة لمحاولة القيام بجهود أخرى[1] . وبهذه الطريقة غير المباشرة تتحسن الأخلاق . كما أنها تتحسن أيضاً ، بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية فى ذاته ؛ بل يجب أن يخضع للقلب ، وأن السعادة الوحيدة التى تتفق مع طبيعة الإنسان توجد فى الإخلاص وفى الحب .

---

(1) Pel. pos. IV, Appendice. P. 18.

الفصل الثانى

الأخلاق الاجتماعية

١ — [مساوئ النظام الاقتصادى فى عصر « كونت »]

« الحياة من أجل الآخرين » : هذه هى أسمى صيغة للأخلاق الوضعية . وتشهد العاطفة بصدق هذه الحكمة ، كما أن العلم يكشف عن مغزاها البعيد ونتائجها العميقة . ولكن هذه الصيغة لا تنطبق فحسب على المجتمع الطبيعى الذى يكوّنه الناس فيما بينهم ، وهو المجتمع الذى يُدخل فيه « كونت » أيضاً الحيوانات القادرة على المحبة والتفانى ، والتى تؤدى خدمات تستحق منا التقدير ؛ بل إن القانون الأخلاقى يجد تطبيقه الدقيق فى العلاقات المحددة التى يقررها المجتمع المدنى بين الناس ، أى فى الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد . وإذا حق أن الأخلاق والسياسة شيئان متميزان فإن ذلك لا ينفى خضوع السياسة للأخلاق خضوعاً أكيداً . فالقوة الروحية لا تحكم ؛ ومع ذلك فهى توجه الحكام كما توجّه المحكومين . وهى التى تزودهم جميعاً بمجموعة المعتقدات والعواطف المشتركة التى تتيح للمجتمع أن يعيش . فمن واجب الأخلاق إذن أن تحدد المبادىء التى تستخدمها السياسة الوضعية فى تنظيم العلاقات بين الناس .

ولكنا نرى ، فى الواقع ، أن هذه العلاقات شديدة الاضطراب فى العصر الحاضر . فالنظام العام غير مستقر ، والثورات كثيرة الحدوث ، وآلام البشرية بالغة . فهل نتهم فى ذلك النظم السياسية ؟ ولكن هذه النظم نتيجة أكثر منها سبباً . فلكى نفهم الحالة الراهنة يجب أن ندرك قانون التطور العام للانسانية ، وعلى الأخص تطور المجتمع الأوروبى . وحينئذ يظهر بوضوح أن الاضطرابات الحالية قد نجمت عن النزاع العظيم الذى ظهر واضحاً للعيان منذ نشوب الثورة الفرنسية .

فهذا النزاع لا يزال قائماً حتى الآن ؛ لأن النظام القديم لم يتوار نهائياً عن الأنظار ، كما أن النظام الذى سيحل محله لم يتم تنظيمه بعد . فطال أمد الكفاح بين التفكير اللاهوتى الميتافيزيقى وبين التفكير الوضعى ، وبين العقيدة المنزلة التى تضعف والعقيدة القائمة على البرهان التى ما زالت فى طور التكوين وأخيراً بين النظم الاقتصاديه العتيقة والنشاط الصناعى الذى لم يهتد بعد إلى قوانينه (المستقرة) .

إن العلاقات بين أصحاب الأعمال والعمال تسودها « الفوضى » فى الوقت الحاضر . وسير الصناعة الآخذة فى النمو يلحق الظلم بأغلبية أولئك الذين يساهمون فيها مساهمة ضرورية . والقطيعة التى تزداد على الدوام بين « الرؤوس والأذرع » (أى بين الطبقة المدبرة والطبقة العاملة) ترجع إلى عدم القدرة السياسية والخمول الاجتماعى ، كما ترجع على وجه الخصوص إلى الأنانية العمياء التى تملأ قلوب أصحاب المشروعات ، أكثر مما ترجع إلى مطالب العمال المفرطة [1] . فلم يفكر أصحاب المشروعات فى تنظيم تربية على نطاق واسع للشعب تحميه ضد عوامل الإغراء التى تذيعها االدعاية الثورية . ويلوح أنهم يخافون أن يتعلم الشعب ، وينصبون أنفسهم ما استطاعوا فى الأمكنة التى كان يحتلها الرؤساء القدماء . فقد ظلوا يطمحون إلى احتلال مراكزهم الاجتماعى . ولكنهم لم يرثوا كرمهم ، ولم يفهموا أن « النبل يأسر [2] . » وهكذا نرى أن كبار رجال الصناعة غالباً ما ينزعون إلى استخدام نفوذهم السياسى للحصول لأنفسهم على احتكارات هامة على حساب الشعب ، ويُفرطون فى استخدام قوة رؤوس الأموال لكى يجعلوا رغبات أصحاب المشروعات تعلو دائماً على رغبات العمال ؛ بل لا يقيمون وزناً لواجب العدل ؛ إذ أن حق التضامن والتكتل الذى يُمنح لفريق يُرفض بالنسبة إلى الفريق الآخر .

لقد عاصر « كونت » نشاط الطبقة الوسطى (البورجوازية) فى عهد « لويس فيليب » ، فحكم عليها حكما قاسيا . وهو يقول إن مبادئها السياسية تهدف على الخصوص إلى تملك السلطة لا إلى توجيهها وممارستها . وكانت ترى أن

---

(1) Cours, VI, 376,

(٢) « Noblesse oblige » مثل فرنسى يقال فى التعبير عن أثر النبل فى النفوس. (المترجم)

الثورة قد انتهت بتقرير النظام البرلمانى الذى لم يكن ، على الرغم من ذلك ، إلا « مرحلة استقرار مفتعلة . » ولم يكن خوف هذه الطبقة الوسطى من الإصلاح الاجتماعى التام بأقل من خوف الطبقات العليا القديمة منه . وبالرغم من تغلغل روح النقد التى تشبعت بها نفوسها فى أثناء القرن الثامن عشر ، فقد كانت ترغب فى امتداد نظام النفاق الدينى ، ولو تحت ستار من النظم الجمهورية ؛ لأن ذلك النفاق يضمن خضـوع الجماهير واستكانتهم ، دون أن يفرض على الرؤساء أى واجب محدد[1] . وكانت هذه الطبقة الوسطى قاسية على الطبقة الـكادحة التى ظلت أحوالها بعيدة عن التحسن . وكانت « تنشىء الزنزانات لتلقى فيها بأولئك الذين كانوا يطلبون الخبز[2] . » وكانت تعتقد أن هذه الملايين من الناس تستطيع أن تظل إلى ما لا نهاية على تلك الحالة من القلق فى المجتمع الحديث ، دون أن تصل فيه إلى استقرار وتتمتع بحقوق محددة ومحترمة[3] . وبعد أن كانت رؤوس الأموال التى فى أيديهم أداة للتحرير أصبحت أداة للظلم . وهكذا أصبحنا نرى على نحو من التناقض الغريب ، الذى يصعب احتماله ، أن اختراع الآلات الذى كان يظن سلفاً أنه سيحسن حالة الطبقة الـكادحة قد غدا — على العكس — سبباً جديداً فى زيادة آلامها ، وفى مضاعفة الحالة القاسية التى تئن منها[4] .

وتنطوى هذه الصورة ، فى إيجازها ، على اتهام خطير ضد الطبقة الوسطى ، وعلى وجه الخصوص ضد الاقتصاد السياسى الذى تشبعت به عقولها . وقد كان نظر « كونت » يتجه أحياناً إلى الاقتصاديين التقليديين فى أواخر القرن الثامن عشر ، وأحياناً إلى من خلفوهم من أصحاب المذهب المعتدل « الأرثوذكسى » فى الاقتصاد فى القرن التاسع عشر . أما اقتصاديو القرن الثامن عشر فقد كان يعدهم ممن ساعدوا على قيام العمل الثورى الـكبير ؛ فقد ساهموا فى نشر مبادىء النقد والفلسفة الهدامة . وقد أسدوا بهذه الصفة خدمات جليلة ، وعاونوا على انحلال النظام القديم . واستطاع الاقتصاد السياسى أن يقنع الحـكومات نفسها بعدم

(1) Pol. pos ; I, 128—129.
(2) Cours, V, 357.
(3) Pol. pos ; II, 410—12.
(4) Cours, VI, 268—9.

قدرتها على توجيه الحركة التجارية والصناعية [1].

لقد كانت مظاهر التقارب والتفاهم بين الفلاسفة والاقتصاديين فى القرن الثامن عشر بديهية إلى حد كبير : وهل نحن فى حاجة إلى أن نذكر روح « الفردية » التى كان يدين بها الاقتصاديون ، ونزعتهم الواضحة نحو الحد من وظائف الحكومة إلى أقصى ما يمكن ؟ وبالرغم من الجهود التى بذلها عدد كبير منهم ، سواء أكانوا محافظين بطبيعتهم أم من أنصار السياسة المحافظة ، فقد كان من الضرورى أن تظهر النتائج المنطقية لمبادئهم واضحة للعيان . وهكذا كانت « المجاهرة بعدم أهمية التعليم الأخلاقى المنظم ، والعمل على محو كل تشجيع رسمى للعلوم والفنون الجميلة ؛ بل الحملات الحديثة ضد النظام الأساسى للملكية ، ترجع من حيث مصدرها إلى الميتافيزيقا الاقتصادية . » وقد سار هذا المذهب الاقتصادى فى نفس الطريق التى سارت فيه الأجزاء الأخرى من الفلسفة الهدامة . فبعد أن انتهى من عملية الهدم أخذ يحاول إبدال مبادىء النقد بمبادىء الاستقرار ، دون أن يدرك أن ذلك معناه أنه ينكر سلفاً كل تنظيم وضعى .

وليست الصيغة المشهورة : « حرية العمل وحرية المرور » [2] ، فى الاقتصاد السياسى ، مبدأ ينطوى على حقيقة أكثر مما تنطوى عليه كلمة الحرية ذاتها فى السياسة بمعناها الحقيقى . ولذا فإن « كونت » يحارب بكل قوة مبدأ عدم التدخل ، ويعيب على الاقتصاد السياسى أنه ، بعد أن لاحظ فى بعض الحالات الخاصة والثانوية « اتجاه بعض المجتمعات اتجاهاً طبيعياً إلى نظام ضرورى معين ، خلص من ذلك إلى القول بعدم جدوى أى نظام خاص . » ولكن ذلك النظام الطبيعى ناقص جداً ، ومعرفة القوانين الاجتماعية تزودنا بالوسائل التى تكفل تحسينه . وذلك يماثل تماماً ما نقوم به عادة عندما يتعلق الأمر بالكائنات الحية . وإذا نحن لم نعترف إلا بدرجة النظام التى تتقرر بصفة تلقائية فمعنى ذلك تماماً من الوجهة العملية هو أننا « نقف مكتوفى الأيدى أمام كل عقبة تظهر أمامنا » فلننظر إلى الأزمة الاجتماعية

---

(1) Cours ,V, 608 ; Pol. pos. III, 585 .

(2) « Laissez - faire, laissez-passer » : تلك هى الصيغة التى تبلورت فيها المذاهب الاقتصادية التقليدية التى كانت تنادى بمبدأ المنافسة الحرة . (المترجم)

التى نجمت عن تقدم الآلات : إن هذه المطالب العادلة الملحة التى ينادى بها العمال الذين حُرموا فجأة من مصدر عيشهم ، وأصبحوا فى حالة لا تمكنهم من إيجاد عمل آخر بين يوم وليلة — نقول إن هذه المطالب لا يقابلها رجال الاقتصاد إلا بأن يكرروا « فى قحة لا رحمة فيها » عبارتهم العقيمة عن الحرية المطلقة فى الصناعة . ولديهم من الجرأة ما يسمح لهم بالإجابة على كل شكوى ترتفع بأن المسألة مسألة وقت . إن تلك الإجابة التى توجه إلى أناس يحتاجون إلى قوت يومهم تبعث على السخرية . « فمثل هذه النظرية تعلن بنفسها عن عجزها من الناحية الاجتماعية [1]. »

وإذن فلم يصبح الاقتصاد السياسى بعد علماً ، ولا أصبح الاقتصاديون حتى ذلك الحين علماء . ولما كان جميعهم على ، وجه التقريب ، محامين ، فى الأصل ، أو من رجال الأدب كانوا بعيدين عن فكرة الملاحظة العلمية ، وعن المعنى الدقيق للقانون الطبيعى ، وأخيراً عن إدراك فكرة البرهان . وكيف كان يمكنهم — باستثناء « آدم سميث » ونفر قليل معه — أن يطبقوا الطريقة الوضعية التى لم يعرفوا عنها شيئاً على أنواع التحليل التى بلغت من الصعوبة مبلغاً كبيراً . لقد وضع « دستوت دى تراسى » الاقتصاد السياسى بين المنطق والأخلاق ، وكان على حق فى ذلك : لأن الاقتصاد كان (حتى ذلك العهد) أقرب إلى الميتافيزيقيا منه إلى العلم الوضعى . فظل مجال التفكير فيه محتفظاً بالطابع الشخصى ، وظلت المدارس المختلفة تتنازع فيما بينها ؛ كما أن الجدل حول المعانى الأولية للقيمة والفائدة الخ .. يذكرنا بالجدل « المدرسى » . إن الفكرة التى تقول بدراسة الظواهر الاقتصادية على حدة ليست فى ذاتها فكرة علمية ، وذلك لأن المجموعات المختلفة من الظواهر الاجتماعية يتضامن بعضها على بعض ، ولأن القوانين الخاصة ، فى علم الاجتماع ، تعتمد على قوانين أخرى أعم منها [2] . ولا تتحقق الدراسة العلمية للظواهر الاقتصادية إلا إذا نظرنا إليها من وجهة النظر الاجتماعية . وكما أننا لا نستطيع أن نتمثل الإنسان كما لو كان مجرد كائن مادى يحركه عامل واحد هو المنفعة الشخصية ؛ كذلك لا نستطيع أن نعزل القوانين التى تنظم الوجود المادى

---

(1) Cours, IV, 218 - 24 .

(2) Cours ,IV, 212 - 15 .

للمجتمعات عن غيرها من القوانين الأخرى .

وتتجه هـذه الاعتراضات نفسها ، بطبيعة الحال ، إلى خصوم الاقتصاديين التقليديين ، أى إلى الاشتراكيين والشيوعيين ؛ وذلك لأنهم تقيدوا ، على وجه العموم ، بفكرة مماثلة لفكرتهم فى العلم . ومع ذلك فإن « كونت » حين ينقدهم يعترف فى نفس الوقت بأنهم قد قرروا بعض الحقائق . فليس كل ما قالوه مجانباً للصواب . مثال ذلك أنهم كانوا على حق حين طلبوا أن يكون للحكومة حق التدخل فى العلاقات الاقتصادية . وإذا كان من السخف أن يرغب بعضهم فى إلغاء الملكية الخاصة — كما ينادى بذلك بعض الفرق الشيوعية — فمن الحق الذى لا مراء فيه أن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ، ومن الضرورى أن تخضع للتنظيم (1) . وكل نظرية تنسب إلى الملكية طابعاً مطلقاً هى — كما يقول « كونت » — نظرية « مضادة للروح الاجتماعية . » ولا يمكن لأى ملكية أن تنشأ ؛ بل من المستحيل أن تنتقل عن طريق صاحبها وحده ، بدون وساطة المجتمع . ولذلك تدخلت الجماعة ، فى جميع الأزمنة والأمكنة ، فى ممارسة حق الملكية . فالضرائب تشرك الجمهور فى كل ثروة خاصة .

ولقد أسدى الشيوعيون (الذين يخلط « كونت » بينهم وبين الاشتراكيين) إلينا خدمة جليلة بمناقشتهم للمشكلة الجوهرية للملكية ؛ إذ ساعدت نفس المخاوف التى أثارتها الحلول التى اقترحوها على تثبيت الاهتمام العام حول ذلك الموضوع الخطير ؛ « ولولا ذلك لكان من المحتمل جداً أن يتناساه أو يحتقره أنصار المذهب التجريبي الميتافيزيقى ، أو الارستقراطيون الأنانيون من رجال الطبقات الحاكمة . » وما كان يكفى أن تثار المشكلة فقط ، دون أن يصحبها الحل الذى اقترحه الشيوعيون . فذكاؤنا الضعيف لا يتعلق طويلا بمسألة ما إذا لم يظهر فى الوقت نفسه جواب لها ، صحيحاً كان أم خاطئاً ، وما لم نحدد موقفنا منـه بالقبول أو الرفض . وعلى كل حال كانت « الأخطاء الشيوعية » أجدى وأقل خطراً ، فى الواقع ، من الفكرة الوهمية التى كانت سائدة ، والتى كانت تدعى أن الثورة قد انتهت بتقرير النظام البرلمانى (2) .

(1) Pol. pos., 1, 154.

(2) Pol. pos., I, 160 — 3.

فإذا سلمنا بذلك وجدنا أن المدارس المجددة قد وقعت جميعها فى أخطاء شائنة . وسبب ذلك جهلها بالقوانين الضرورية للتطور . فلما كانت تنقصها ، على وجه العموم ، الفكرة التاريخية من جهة ، ولما كانت تجهل مبادئ علم الاجتماع الخاص بالاستقرار من جهة أخرى لم يتبين لها أن تأثير الإنسان فى الظواهر الاجتماعية لا يكتب له النجاح إلا فى نطاق حدود معينة . وعلى ذلك فاعتقادنا أن الثورة تستطيع أن تغير نظام الملكية فى لحظة واحدة ، وأن تغير معه جميع الشروط الاجتماعية التى تتوقف عليه ، مآله إلى الزوال عند ما تمتد « طريقة التفكير الوضعى » إلى الظواهر الاجتماعية كما امتدت إلى الظواهر الأخرى . وحينئذ لا تجد « المشروعات الجامحة » التى يقدمها الاشتراكيون أنصاراً لها ، « ولن يطالب إنسان ما بشيء يعترف الجميع باستحالة تحقيقه .(1) »

وفى النهاية يعيب « كونت » على الشيوعية نزعتها إلى التضييق على الفردية . ومن الغريب أن يخرج هذا الاعتراض من فمه ؛ إذ طالما وُجّه إليه هو نفسه . فوصفه « چون ستيوارت مل » بأنه منظم للدكتاتورية ، وقارنه فى ذلك « بإنياس دى لوايولا »(٢) . ولكن « كونت » يذكرنا بأن الكائن الاجتماعى أو المجتمع يختلف ، فى رأيه ، عن الكائنات الفردية أو الكائنات الحية فى شيء هام ، وهو أن العناصر التى يتكون منها (أى الأفراد) تحيا حياة مستقلة داخل نطاقه . وتنحصر المشكلة فى التوفيق على قدر الإمكان بين هذه الحرية فى التصرف وبين توجيه ضروب النشاط نحو هدف واحد . ويجب ألا يُضحى بأحد الأمرين فى سبيل الآخر . فالتضييق على الفردية معناه هدم كرامة الإنسان بالقضاء على مسئوليته ؛ كما أن عدم وجود الاستقلال ، والخضوع لهيئة اجتماعية لا تكترث بالفرد ، يجعل الحياة عبثاً لا يحتمل : « وذلك هو الخطر العظيم الذى ينجم عن النظريات

---

(1) Cours, IV, 97—9.

(٢) Ignace de Loyola (Saint) منشىء طائفة الجزويت (١٤٩١ — ١٥٥٦). ولد فى « لوايولا » على مقربة من « سان سباستيان » . وبعد أن درس فى باريس فى كلية « سانت بارب » أسس فى صومعة بمنمارتر « جماعة المسيح » . وكان طابعها الخاص هو نظامها الصارم، وبخاصة تجاه البابا (المترجم).

الإصلاحية الخيالية[1] ، تلك النظريات التى تضحى بالحرية الحقيقية فى سبيل مساواة تقوم على الفوضى ، أو فى سبيل إخاء يغلو الناس فى تصوره[2] . وقد تكفلت الفلسفة الوضعية ، فى هذا الموضوع ، بمهمة « النقد الحاسم » الذى أثاره رجال الاقتصاد فى فرنسا ضد الشيوعية .

٢ — [موقف الفلسفة الوضعية من مشكلة إعادة تنظيم المجتمع]

لم تقتصر الفلسفة الوضعية على دحض آراء الاقتصاديين المحافظين والاشتراكيين بضرب كل فريق بالآخر ؛ بل عالجت بدورها المسائل التى أثاروها ، واعتمدت فى حلها على النتائج التى حصل عليها علم الاجتماع .

فنظرت فى بادئ الأمر إلى مشكلة « إعادة التنظيم الاجتماعى » فى أعم أشكالها ؛ إذ لم يهتم الاشتراكيون مثلما فعل خصومهم من قبل إلا بالثروة ، كما لو كانت الثروة هى القوة الاجتماعية الوحيدة التى أسىء توزيعها وأسىء الإشراف عليها . ولكن هناك قوى أخرى يجب الاهتمام بها . فإصلاح الأحوال الاقتصادية يتوقف فى التحليل الأخير على إصلاح الأخلاق . وإذن يجب « إعادة تنظيم الحياة الخلقية » قبل كل شىء ، ويجب تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة للمواطنين ، وجعل كل فرد يشعر بواجبه ويحترم حق الآخرين .

ولم يعالج « كونت » فكرتى الحق والواجب بنفس الطريقة . فهو يقبل فكرة الواجب ، دون أن يخضعها لنقد خاص . فالواجب هو القاعدة التى يعمل بمقتضاها الفرد وتفرضها العاطفة والعقل معاً . ومن الواجب أن نعمل ما نعترف بأنه أنسب شىء إلى طبيعتنا الفردية والاجتماعية . أما فكرة الحق فتختفى على عكس ذلك فى الحالة الوضعية . ويجب أن تستبعد كلمة « حق » من اللغة السياسية ، كما يجب أن تستبعد كلمة « سبب » من اللغة الفلسفية ؛ لأن كلتا الكلمتين تدل على معنى ميتافيزيقى . فكل فرد عليه واجبات قبل الجميع ؛ وليس لإنسان حق بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ففكرة الحق فكرة خاطئة بقدر ما هى منافية

---

(١) اليوتوبيا : Utopies

(٢) Pol. pos. I, 159.

للأخلاق ؛ لأنها تفرض مبدأ الفردية المطلق [1] .

وقد أثارت هذه العبارات احتجاجات صارخـــة ، وخصوصاً من قبل « رنوڤييه » وأنصاره ؛ إذ يبدو ، فى الواقع ، عند النظر إلى تكوين المجتمع المدنى أنها تهمل فكرة العـدالة إهمالاً تاماً ، ولا تبنى علاقات الناس إلا على الإحسان وعلى العاطفـة . ومع ذلك ، فإذا نظرنا إلى الأمر عن كثب لاحظنا أن التعبير الذى استخدمه « كونت » قد أظهر فـكرته بمظهر الغلو وشوهها ، وهذا أمر يحدث فى كثير من الأحيان . ومن حسن الحظ أن المقارنة التى أشار إليها ، هو نفسه ، بين فـكرة الحق وفـكرة السبب توضح ما أراد التعبير عنه .

لقد عدل العلم الوضعى عن البحث عن الأسباب ، لـكى يقتصر على تقرير العلاقات الثابتة بين الظواهر . ولـكن هذه العلاقات تقابل ما كنا نسميه فى الماضي بالتأثير السببى ؛ وهى تعبر عن جانب الحق الذى ينطوى عليه هذا التأثير المزعوم . والفارق الوحيد — وهو فارق هام — ينحصر فى أن العقل البشرى قد ترك وجهة النظر المطلقة إلى وجهة النظر النسبية ، واكتفى بعد ذلك بتقرير الروابط بين الظواهر المختلفة ، دون الحاجة إلى تخيل « قوى رابطة »[1]، حسب التعبير القوى « لمالبرانش » .

وقد طرأ على فـكرة الحق تغيير مماثل . فقد ظلت مدة طويلة ، على غرار « السبب » ، فـكرة لاهوتية ثم ميتافيزيقية . وكانت فى العصور القديمة مرتبطة أشـد الارتباط بالدين . أما عند المحدثين فقد جرى الناس على تصـور حقوق الشعوب ؛ بل حقوق الأفراد أنفسهم ، وفقاً لما كان عليه الحق للأمراء والسادة . وبما أنها اشتقت منه فإنها تقوم مثله ، فى الحقيقة ، على أساس الإيمان بوجود قوى خارقة للطبيعة ، أو قوى خفية . ولم تكن الحقوق التى يطالب بها كل مواطن إلا مثيلة بقطع العملة الصغيرة بالنسبة إلى الحق المطلق الذى كان يتمتع به الحاكم قديماً ، وهو ممثل الوطن بأكمله . ثم أصبحت فـكرة الحق المطلق ميتافيزيقيـة

(1) Cours, VI, 480. Pol. pos; I, 361—3; II, 87 .

(2) « Entités liantes . »

فى القرن الثامن عشر على اعتبار أنه شىء لا يمكن مساسه أو تقييده ، وأنه ملك للفرد ؛ فكانت هذه الفكرة من أهم الأفكار التى ساعدت على انحلال النظام القديم . ولكن عند ما تم هذا الأمر أصبح من المستحيل استخدامها فى عملية الإصلاح ، وشأنها فى ذلك تماماً شأن المبادىء الميتافيزيقية الأخرى . فالفلسفة الوضعية لا تعترف بالمبادىء المطلقة ؛ وكل نظام فى المجتمع مشروط بنظام آخر وشرط لغيره من النظم فى آن واحد . وليس هناك شىء غير مشروط بشرط . وقد أرشدنا علم الاجتماع ألا ننتقل من الفرد إلى المجتمع ؛ بل أوجب الانتقال من المجتمع إلى الفرد .

وعلى ذلك ، يجب أن نقلع فى هذا المجال أيضاً عن تحويل مبدأ لا يصلح إلا للنقد إلى مبدأ صالح للبناء . ولا شك فى أن الحقوق ستستمر فى البقاء دائماً ، كما تستمر الصلات الثابتة بين الظواهر . ولكن يجب أن نكف عن تأسيس الحقوق على مبدأ ميتافيزيقى للطبيعة الإنسانية ، كما كففنا من قبل عن إرجاع الصلات التى تربط الظواهر إلى قوى ميتافيزيقية كانت تسمى « أسبابا » . وبدلا من أن نجعل الواجبات الخاصة تنحصر فى احترام الحقوق العامة ، يجب أن نسير فى طريق عكسى ، فننظر إلى حقوق كل فرد على أنها نتيجة لواجبات الآخرين نحوه . وفى جملة القول ينبغى تحديد الواجب قبل تحديد الحق . وهذا المبدأ على جانب كبير من الأهمية فى نظر « كونت » . وهو يرى فيه تعبيرا وبرهانا على تغلب التفكير الوضعى على التفكير الميتافيزيقى ، وعلى خضوع السياسة للأخلاق . وكان يحلو له أن يردد أن « مراعاة الواجب ترتبط بروح المجموع . » . أما الحق فإنه يؤدى ، على عكس ذلك ، إلى إنكار كل حكومة وكل نظام اجتماعى ، وخصوصاً إذا فهم على أنه حق مطلق .

وهكذا نرى أن الفلسفة الجديدة تنزع بصورة مطردة إلى « التحديد الهادىء الصارم للواجبات المتبادلة ، وإلى إحلالها محل الجدل الغامض الصاخب عن حقوق كل فرد من الأفراد . » وعلى ضوء هذا المبدأ نجد أن المشكلة التى أثارها الشيوعيون تتخذ مظهراً جديداً . فوجود رؤساء الصناعة الأقوياء لا يكون شراً إلا إذا استخدموا

قوتهم فى ظلم الناس الذين يخضعون لسيطرتهم وهو ، على العكس ، خير إذا عرف هؤلاء الرؤساء واجبهم وقاموا به خير قيام . فالصالح الشعبية لا يهمها أن تكون رؤوس الأموال المتراكمة فى أيدى هؤلاء أو أولئك ، ولكن بشرط أن يكون استخدامها نافعاً للكتلة الاجتماعية (1) . ومن الواضح أن هذا الشرط الضرورى « يعتمد على الوسائل الأخلاقية أكثر مما يعتمد على الوسائل السياسية . » فهذه الأخيرة تستطيع بلا شك أن تعترض على تكديس الثروات فى أيدى نفر قليل ، مما يهدد بشل النشاط الصناعى . ولكن تأثير هذه الوسائل « الاستبدادية » يكون أضعف من تأثير الاستهجان العام الذى توقعه الأخلاق الوضعية على كل من يستخدم ثروته فى أنانية مفرطة . ويزيد تأثير هذا الاستهجان ، إلى درجة لا تمكن معها مقاومته ، كلما أصبح أولئك الذين يتحملونه فى حالة « لا تمكنهم من إنكار مبدئه ، نظراً لأن هذا المبدأ سيُلقن للجميع بطريق التربية الأخلاقية العامة . » وعلى هذا النحو لم يكن خوف الأمراء من قرار الحرمان الذى كانوا يتعرضون له فى العصور الوسطى بأقل من احترام الناس الذين كانوا يشهدون توقيع هذا القرار .

فإذا مانفذت التربية الأخلاقية العامة ، تحت إشراف السلطة الروحية ، لم يعد هناك مجال للخوف من ظلم طبقة الرأسماليين ؛ إذ يعتبر الأغنياء أنفسهم من الوجهة الأخلاقية أمناء على رؤوس الأموال العامة . ولا تصبح المسألة فى هذه الحالة مسألة إحسان ؛ بل يكون من « واجب » من يملكون أن يحققوا للجميع التربية أولا ثم العمل ثانيا .

ولا ريب فى أن هذه الآراء قد تبدو شديدة الغرابة وممعنة فى الخيال . ولكن يرجع سبب ذلك — كما يقول « كونت » — إلى أن المجتمع الحديث لم يكوّن لنفسه بعد نظاماً أخلاقياً . فالعلاقات الصناعية ، التى اتسع نطاقها اتساعاً عظيما ، يتحكم فيها نوع من المذهب التجريبى الخطر ، بدلا من أن تنظم تبعاً لقوانين أخلاقية . والحرب وحدها — سواء أعلنت بشكل سافر أم محجب — هى التى

(1) Cours, VI, 543 — 6 .

تنظم العلاقات بين رأس المال والعمل . أما فى الحالة الطبيعية للإنسانية فنرى ، على عكس ذلك ، أن هذه العلاقات «منظمة» . فالقوة لا تولد الاضطهاد . وكل مواطن يُعتبر « موظفاً عاماً » يقوم بأعباء معينة ، تحدِّد فى آن واحد التزاماته ومطالبه (أى حقوقه) . والملكية وظيفة كالوظائف الأخرى وليست امتيازاً . فهى تستخدم فى تكوين وتنظيم رؤوس الأموال التى يُعِدّ بها كل جيل مشروعات الجيل الذى يليه . ولذلك يجب ألا يحوّلها المُلّاك عن غرضها العام إلى خدمة مصالحهم الخاصة [١] .

والعمال موظفون عموميون كأصحاب رؤوس الأموال سواء بسواء . وليست الأعباء التى يقومون بها بأقل ضرورة للمجتمع . وهم يستحقون أن يعترف المجتمع بجميلهم بصرف النظر عما يتقاضونه من أجور . والواقع أن عاداتنا الخلقية تنطوى على هذا النوع من الشعور إذا كان الأمر يتعلق بالمهن الحرة . فإن دفع الأجر لا يُعفى من العرفان للجميل فى هذه الحال . فيجب إذن أن يمتد هذا الشعور إلى كل الأعمال التى تساهم فى الرخاء العام . ويقول « كونت » إن خدمة الإنسانية تؤدّى بالمجان ، وإن الأجر ، مهما بلغ مقداره ، لا يوازى إلا الجزء المادى من كل خدمة . وهو يستخدم فى تعويض الاستهلاك الذى يتطلبه العضو والوظيفة . أما عن جوهر الخدمة فى ذاته فليس له من جزاء إلا الغبطة بأداء هذه الخدمة ، وعرفان الجميل الذى يثيره فى النفوس [٢] .

وعلى ذلك ، ففى المجتمع « تام التكوين حقيقة » (لاحظ هذا التعبير الذى يستخدمه « دى بونالد » غالباً) نجد أن التفرقة الفجة بين الوظائف العامة والخاصة مآلها إلى الزوال . فكما أن أقل جندى فى الجيش له كرامته التى تنبعث من التضامن الوثيق بين أعضاء الوحدة العسكرية ومن اشتراك الجميع فى إعلاء شرف واحد ؛ كذلك سينظر الناس إلى أحقر الحرف فى الوقت الحالى على أنها حرف نبيلة [٣] ، عند ما تتيح التربية الوضعية للأفراد أن يشعروا بأن كلا منهم يساهم فى بناء صرح المجتمع . إن النظام الصناعى الذى لا يظهر لنا اليوم سوى الكفاح

(1) Pol. pos; I, 156—64. (2) Pol. pos. II, 409. (3) Cours, VI, 511—15.

بين أنواع الأنانية ليس إلا نظاماً فوضوياً ، أو إن شئت فقل إنه « إنكار لكل نظام » .

وإذن فلم يكوّن المجتمع الحديث نظامه الخلقي حتى الآن ؛ ولكنه سيكوّنه شيئاً فشيئاً ، كما كوّن المجتمع الحربي تقاليده . وتسيطر ميول الأثرة على الحياة الحربية أكثر مما تسيطر على أي نوع آخر من أنواع الحياة . ومع ذلك ، فنظراً لأن هذه الحياة لا تنمو إلا فى ظل الاتحاد فإن هذا الشرط وحده كان كافياً لإظهار أمثلة رائعة من التفانى والإخلاص [1] . فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الحياة الصناعية التى تقوم على حب السلم والعمل الإنشائى ؟ وإذا لم يتم هذا الإصلاح ، وظلت « الفوضى » الحالية فى الأخلاق ، فسيظل المجتمع الحديث فى مرتبة أحط من مجتمع العصور الوسطى الذى كانت تنظمه قوته الروحية تنظيما حقيقياً ؛ بل سيكون أيضاً فى مرتبة أحط من مرتبة المجتمعات العسكرية . إذ ما فائدة إحلال الاحتكار محل الغزو ، والدكتاتورية القائمة على حق أكثر الناس ثروة محل الدكتاتورية القائمة على حق الأقوى ؟ [2] .

فالأمر كله يتوقف إذن على التربية الأخلاقية العامة ، وهذه تتوقف بدورها على إنشاء سلطة روحية . وقد امتاز المذهب الوضعى على غيره من المذاهب بأنه أعاد إلى هذه السلطة نفوذها . ولقد أرادت المدارس المجددة جميعها توفير التربية الطبيعية والعمل المنظم للطبقة الكادحة . ولكنها كانت ترغب فى تحقيق الأمرين معاً ، أو فى توفير العمل قبل التربية . أما المذهب الوضعى فإنه يريد تنظيم التربية أولاً [3] .

ومن الطبيعى أن تهتم التربية الوضعية بإبراز الواجبات فى مظهرها الاجتماعى . وإذا كانت الأخلاق الوضعية تأمر باتباع الفضائل الأولية كالاعتدال والعفة فليس ذلك لما تعود به من نفع على الفرد . وحتى فى حالة « ما إذا وُهب الفرد طبيعة قوية تحميه من النتائج المرذولة للافراط أو التبذل » فإن الاعتدال وكبح النفس يُفرضان عليه بنفس القوة ؛ لأنهما ضروريان لأداء واجباته الاجتماعية على

---

(1) Pol. pos., II, 16.
(2) Pol. pos., VI Appendice. P. 211.
(3) Pol. pos., I, 169.

خير وجه[1] . كذلك ليس هدف الأخلاق العائلية أن « تنمى نوعاً من الأنانية بين عدة أفراد » ، ولـكن هدفها هو تنمية عواطف المودة والتعاطف التى تمتد من الأسرة شيئاً فشيئاً إلى الطائفة الاجتماعية ، ثم إلى الإنسانية . فمبدأ الأخلاق فى جملته هو تعويد الإنسان على أن يقدّم الإنسانية على نفسه ، وأن يجعل ذلك رائده فى كل حركة من حركاته ، وفى كل فـكرة من أفـكاره . فإذا ما تم هـذا الأمر انتظم المجتمع الحديث من تلقاء نفسه ، واستتب النظام الوضعى .

---

(1) Pol. pos ., I, 97 — 8.

الفصل الثالث

فكرة الإنسانية

ليس هناك شيء مطلق فى هذا العالم ؛ بل كل شيء نسبي : هذا ما كتبه « كونت » منذ ١٨١٨ إلى صديقه « ڤالا »[1] . ومع ذلك ، فقد كان يعتقد فى الواقع أن هناك حقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الأخرى ، وكان يعد فكرة هذه الحقيقة أساساً لوجهة نظره العقلية عن العالم . ويطلق « كونت » على هذه الحقيقة اسم الإنسانية . وهى ليست الهدف النهائى « فى ذاتها » لكل فكرة ولكل نشاط ، ولكنها الهدف النهائى « بالنسبة إلينا » . وهذا الفارق لا يعنى أكثر من أن الفلسفة الجديدة قد تركت وجهة النظر الميتافيزيقية إلى وجهة النظر الوضعية . وبهذا التحفظ ، تكون فكرة الإنسانية « موازية » تماماً للفكرة القديمة عن الحقيقة المطلقة . فإنها تحل محلها وتؤدى وظيفتها الدينية . فهى إذن فى الحقيقة « فكرة مطلقة نسبية » ، إذا جرؤنا على مثل هذا التعبير .

وتظهر فكرة الإنسانية فى مذهب « كونت » فى أشكال شتى متتابعة . أو بعبارة أدق نجد أن تطور مذهبه قد كشف النقاب شيئاً فشيئاً عن الصفات المختلفة لذلك « الكائن الأعظم » . فقد كان « كونت » فى المرحلة الأولى من حياته الفلسفية يفضل النظر إلى الإنسانية على أنها موضوع للعلم . أما فى المرحلة الثانية فقد غدت فى نظره كما لو كانت موضوعاً للعبادة والحب . ونحن نستطيع أن نتتبع فى هذا المجال تطور المشاعر التصوفية والدينية التى أخذت تؤثر — منذ ١٨٤٦ على وجه الخصوص — فى آراء « كونت » وتغير من لهجته ، دون أن تكون ، مع ذلك ، سبباً فى تنكر مذهبه لخصائصه الذاتية .

---

(1) Lettres à Valat, P. 54. (15 Mai. 1818).

١ — [الفرد صنيعة الإنسانية]

لقد قال « كونت » من الواجب ألا نعرّف الإنسانية بالإنسان ؛ بل يجب على العكس أن نعرف الإنسان بالإنسانية . ونحن نفهم ، بوجه عام ، المغزى الخلقى والاجتماعى الذى ترمى إليه هذه الصيغة . فنرى فيها طعناً فى « مبدأ الفردية » وأحد الأسس الموجِّهة للنظام الوضعى . وفهم الصيغة على هـذا النحو لا يجانب الصواب : فالواقع أن مثل هذه النتائج يمـكن استنباطها من هذه الصيغة التى وضعها « كونت » . ولـكنها ليست إلا نتائج ، على كل حال . وليس الهـدف المباشر لهذه الصيغة هو إخضاع الفرد ، من وجهة النظر الاجتماعية ، للجماعة . فهى تعبر ، قبل كل شىء ، عن حقيقـة واقعية . فإذا نظرنا إلى الإنسان فى حالة عزلته فإن العلم الوضـعى لا يسمح بتعريفه إلا بأنه حيوان تهدف حياته الحيوانية إلى حفظ كيانه العضوى ، وشأنه فى ذلك شأن جميع الحيوانات الأخرى . إما إذا أردنا تعريفه بصفاته الإنسانية الجوهرية ، أى بالذكاء والميـل إلى حياة المجتمع ، فيجب فى هذه الحال أن نتخطى النظر إلى الفرد ، لـكى ننظر إلى النوع الإنسانى بأسره . أما من وجهة النظر البيولوجية الخالصة فإن عبارة « دى بونالد » يجب أن تعكس . فهذه العبارة التى تقول : « إن الإنسان كائن عضوى يقوم الذكاء بخدمته » تصدق إذا ما تركنا وجهة النظر البيولوجية إلى وجهة النظر الاجتماعية ، ونظرنا إلى النوع الإنسانى على أنه كائن واحد يتصف « بالعظم والخلود » (وهى فـكرة يبررها النمو المطرد للذكاء والقابلية لحياة الجماعة[1]) ؛ ففى هذه الحالة نستطيع أن نعتبر أن خضوع الحياة العضوية خضوعاً إرادياً ومنظماً للحياة الحيوانية هو النموذج المثالى الذى تنزع إليه الإنسانية المتحضرة . ونستطيع حينئذ أن نستخدم تلك العبارة فى وصف الإنسانية . وجملة القول لا يـكون المرء إنساناً حقيقة إلا باشتراكه فى صفات الإنسانية .

ولهذه « الوحدة الاجتماعية العظيمة الخالدة » صفتان جوهريتان وهما : فكرة

(1) Cours, III, 232, sq.

التضامن وفكرة الاستمرار[1] . وهما صفتان اجتماعيتان وخلقيتان فى آن واحد . ولا يمكن أن تتصف الإنسانية بغيرهاتين الصفتين . أما صفات «المطلق» اللاهوتى والميتافيزيقى فإنها تتعلق بالمقولات المعروفة عن الجوهر ، والسبب ، والزمان ، والمكان الخ ... وكان يُنظر إلى هذا المطلق على أنه مفرد ، بسيط ، لا نهاية له الخ ... وما أكثر ما كانت تتردد التعبيرات الغامضة ، أو المتناقضة فى غالب الأحيان ، للوصول إلى هذه الفكرة وهى: أن المبدأ الأسمى مبدأ « مطلق» . أما الفلسفة الوضعية فإنها تسلم ، على العكس من ذلك ، بأن درجة ارتباط الظواهر بغيرها تزداد كلما ارتقينا فى مراتب الموجودات نحو الكمال . ولذلك فإن الإنسانية — وهى أشد الموجودات التى نعرفها « تركيباً » وأكثرها « سمواً » — تكون كذلك أشدها ارتباطاً بغيرها من الموجودات . فوجودها ينتهى حتماً بانتهاء وجود الكوكب الذى تعيش فيه . ووحدتها وحدة تتألف من « مجموعة » . وهى تنطوى على ضروب من النقص ، كما أنها عرضة لأزمات متعددة الأنواع . ومع ذلك فهى — بحالتها الراهنة وحسبما يثبته لنا العلم والأخلاق — أسمى غاية يستطيع أن يدركها عقلنا ، وأعلى مثال تتعلق به قلوبنا ، وأجدر هدف بإخلاصنا.

ولقد قام علم الاجتماع الخاص بالاستقرار بدراسة التضامن الإنسانى . وقد رأينا من قبل كيف كان « التضامن » الاجتماعى مبعث إعجاب « أوجيست كونت » ؛ إذ كان يرى أنه أشد إحكاماً وأكثر ارتباطاً بين أجزائه من « التضامن » الحيوى . وواجب التربية الوضعية أن تنمى عاطفة التضامن ، وأن تجعلها مبدأ للتعليم الخلقى . وبذلك تتغلغل فى نفس كل فرد عقيدتان تتضمن كل منهما الأخرى، وتنم عنهما ضروب تفكيره وسلوكه : وأولاهما أن يقتنع بأنه لم يصبح إنساناً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة إلا بفضل اشتراكه في الإنسانية ؛ وذلك لأن ذكاءه وأخلاقه أشياء اجتماعية بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من قوة . أما العقيدة الثانية فتتضمن معرفته بأن الإنسانية قد تكوّنت — فى بعض نواحيها — مما يساهم به فى بنائها ، وبأن كل عمل من أعماله ، رغب أو لم يرغب ، يؤثر ويتردد

(1) Cours, VI, 810 - II; Pol. pos. ,I, 363 - 5.

صداه فى الحياة الاجتماعية . ومتى اقتنعنا أننا نعيش فى الإنسانية وبالإنسانية ، فإننا سنقتنع أيضاً بأنه يجب أن نعيش للانسانية . وإذا كان « مالبرانش » قد قال إن الله هو نقطة التقاء ملكات الذكاء عند الناس فلا شك فى أن « كونت » يقول ، عن طيب خاطر ، إن الإنسانية هى نقطة التقاء الإرادات الطيبة .

وكما أن دراسة التطور فى علم الاجتماع أهم بكثير من دراسة الاستقرار ؛ كذلك نجد ، فيما يتعلق بصفات الإنسانية ، أن الاستمرار يحتل مكاناً أسمى من التضامن . فليس الأفراد والشعوب الذين يعيشون فى زمن واحد متضامنين فحسب؛ بل إن الأجيال المتعاقبة تساهم جميعها فى عمل واحد . فلكل جيل « مقدار محدود يساهم به . » واستمرار هذه الجهود خلال الزمن يولد فى أنفسنا « مبدأ أنبل وأكمل عن الوحدة الإنسانية . » وهذه هى الفكرة هى التى طالما أعجب بها « كونت » لدى « كوندرسيه » ، ثم استعارها منه ، وتوسع فيها فى نظريته الوضعية عن التقدم .

وإذا فهمت الإنسانية على هذا النحو فإنها تبعث فى نفوسنا أقوى مشاعر العرفان بالجميل . ألسنا مدينين لها بكل ما فينا من طيب وثمين ، بل بكل ما هو إنسانى ؟ وسيشعر المرء بأن الناس فى جميع الأزمنة « متعاونون معه » (١) . وما عليه إلا أن يتأمل كيانه المادى والعقلى والخلقى لكى يدرك مقدار ما يدين به لمجموع من سبقوه . إن الذى يظن نفسه مستقلا عن الآخرين لا يستطيع أن ينطق بهذا الهراء (الذى يعده « كونت » كفراً) دون أن يكذب نفسه بنفسه : وذلك لأن اللغة التى ينطق بها ليست إلا ظاهرة اجتماعية وثمرة من ثمار المجتمع (٢) .

وحينئذ يصبح التاريخ « العلم المقدس » للانسانية . أو نقول بعبارة أكثر يسراً إن التاريخ سيعبر لنا عن شعور الإنسانية بنفسها شعوراً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم ، بفضل دراسة نشاطها العقلى والخلقى فيما مضى من الأزمان وبفضل تقدم الفكر التاريخى ، سوف تحل فكرة التطور الذى يخضع لقوانين — وكذلك ستحل فكرة « النظام القابل للنمو » — شيئاً فشيئاً محل الفكرة الخاطئة التى كانت

(1) Cours, VI, 365. (2) Pol. pos. ,I, 221.

تعزو إلى الإنسان قوة تأثير لا حد لها فى الظواهر الاجتماعية . وسيظهر لنا أن الجزء الذى يساهم به كل جيل فى النشاط العام للانسانية ضئيل جداً بالضرورة إذا قورن بما تلقاه هذا الجيل ذاته عن الأجيال السابقة . ورفض هذا التراث معناه أننا نرفض مقومات وجودنا بوضعه الراهن ، وهو إدعاء سخيف ومناف للأخلاق ؛ كما أنه فيما عدا ذلك أمر عديم الجدوى . فمن المستحيل على الإنسان أن يتنكر للانسانية ، دون أن يقضى على وجوده . فهو يمثل بالضرورة ، فى أثناء حياته ، ماضياً طويلا حافلا بالجهود العقلية والخلقية . وتلك هى الصفة الجوهرية للحياة البشرية ؛ لأن التعاون يوجد على أشكال تتفاوت درجة وضوحها عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى . أما استمرار الروابط فمن خصائص الإنسانية وحدها . وقد لخص « كونت » هذه الحقيقة فى عبارة جميلة حين قال : « إن الإنسانية تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء . »

ومع ذلك ، فلا هذا « النير » الذى يبهظ كاهل الأحياء ويحملهم ثقل التاريخ وما قبل التاريخ ، ولا هذا « التضامن » الذى يجعل الإنسانية « كائناً جميعاً » أعظم ، يجردان الإنسان من حريته فى العمل . فليس من نتائج التضامن والاستمرار الإنسانى أن نؤمن بنوع من المصير المحتوم ؛ إذ يظل الأفراد مسئولين . ومن الواجب ألا ننظر إليهم على أنهم أجزاء آلة أو خلايا جسم عضوى ، أو أفراد قطيع من الحيوان . فالإنسانية ليست نباتاً ينمو على الشعب المرجانية . ومقارنتها بهذا النوع من النبات « يدل — كما يقول « كونت » — على قصور عن فهم المغزى الفلسفى للتعاون الاجتماعى عند بنى الإنسان ، وعلى جهل كبير بالحقائق البيولوجية التى تتصل بنوع الحياة التى يحياها هذا النبات[1] . »

إن هذه المقارنة تحاول التقريب بين جماعة تقوم على الإرادة الحرة والاختيار وبين مجموعة تقوم على اشتراك غير إرادى لا يمكن التحرر منه . وعلى العكس من

---

(١) Cours ,VI, 351 — يطلق على هذا النبات اسم Polypier : وهو عبارة عن نوع من المحار تتشعب منه شعب كثيرة من مادة جيرية ناصعة البياض ، وتزين به المنازل أحياناً . (المترجم)

ذلك ، يقوم تعريف الإنسانية — بصفتها كائناً جمعياً — على التضاد بينها وبين الجماعات الحيوانية . (فى هذه الجماعات يرتبط الأفراد برباط طبيعى [فيزيقى] ولكنهم مستقلون من جهة الوظائف العضوية) . أما بالنسبة إلى الإنسانية فالأفراد مستقلون من الناحية الجسمية ولا يرتبط بعضهم ببعض فى الزمان والمكان ، إلا من ناحية الوظائف العقلية والخلقية .

وعلى هذا النحو فإن هذا « الكائن الأعظم » يتميز على وجه الخصوص عن الكائنات الأخرى بأنه يتكون من عناصر يمكن فصلها ، ويستطيع كل منها أن يشعر بما يساهم به من تعاون ، وأن يرغب فى هذه المساهمة أو يرفضها طالما يظل ذلك التعاون مباشراً (1) . ولا يستطيع الفرد ، دون ريب ، أن يتجرد من صفات الإنسانية ، وذلك الأمر واضح جداً . ولكنه يحتفظ مع ذلك باستقلال جزئى . فكما أنه يستطيع التعاون فى النشاط العام حرًّا مختارا ؛ فهو كذلك حر فى عرقلة هذا النشاط فى حدود ما تسمح به قواه . وبالجملة ، فبالرغم من أن تطور « الكائن الأعظم » يخضع لقوانين ، فما أبعد كل فرد عن أن تنمحى شخصيته (2) فى هذا الكائن ؛ بل إنه يقوم فيه بوظيفته الخاصة ، كما يستطيع القيام بعمل يعترف له فيه بالفضل . فمعرفة القوانين الاجتماعية ، فى ذاتها ، قاعدة تنظم النشاط الإنسانى ، وليست وسيلة لاستعباد الإنسان .

٢ — [الإنسانية موضع تقديس وعبادة]

حدد « كونت » ، فى الجزء الأخير من حياته ، صفات ما أطلق عليه منذ ذلك الحين اسم الكائن الأعظم الجديد . وبالرغم من أنه ينبغى لنا ألا نورد هنا عرضاً للديانة الوضعية ، فإنا نجد من واجبنا أن نشير ، فى بضع كلمات ، إلى الشكل الذى انتهت إليه هذه الفكرة العظيمة فى عقل « كونت » .

فمن الواجب أولا ألا تفهم الإنسانية على أنها مجرد مجموع الأفراد أو الجماعات الإنسانية فى الحاضر والماضى والمستقبل ؛ لأن جميع الناس يولدون بالضرورة

(1) Pol. pos. ,II, 59 .

(2) Pol. pos. ,I. 341.

أطفالا للانسانية ، ولكنهم لا يصبحون جميعاً خداماً لها . فكثير منهم يظل عالة على الإنسانية . ولذا فإن جميع من لا يندمجون ، « أو من لم يستطيعوا الاندماج[1] بدرجة كافية » ، وجميع من ظلوا عبئاً يثقل النوع البشرى ، لا يصح أن يكونوا جزءاً من « الكائن الأعظم » . فهناك عملية انتخاب تجرى بين الناس : فيدخل بعضهم نهائياً فى نطاق الإنسانية لكيلا يخرج منه أبداً . ويخرج الآخرون من هذا النطاق لكيلا يعودوا إليه أبداً . ويجرى هذا الانتخاب تبعاً لنوع الحياة التى يفضلها كل منهم . فمن عاش بالمعنى الحيوى الصرف لهذه الكلمة ، أو بمعنى آخر من وقف ملكاته العليا على خدمة الوظائف العضوية ، يدخل فى عداد من من أطلق عليهم « كونت » فى عبارة قوية قاسية اسم « منتجى الأقذار[2] » ، وهؤلاء لا يدخلون فى الإنسانية إلا بصفة عابرة ؛ والموت بالنسبة إليهم — كما هى الحال بالنسبة إلى أجهزتهم التشريحية والعضوية — نهاية بدون عودة . أما أولئك الذين استطاعوا « إعلاء غرائزهم » أو حاولوا ، فى الأقل ، إخضاع الوظائف العضوية للوظائف العليا ، أو سعوا بالإجمال وراء تحقيق هدف الإنسانية الأسمى : وهو تفوق الذكاء على الميول العاطفية ، والغيرية على الميول الأنانية — نقول إن هؤلاء سيخلدون فى الإنسانية إلى الأبد ؛ لأنهم عاشوا من أجلها .

ولما كان الحكم على سلوك المرء لا يصدر بصفة نهائية إلا بعد موته فالإنسانية تتألف فى جوهرها ممن فارقوا الحياة ، « وقبول الأحياء فيها لا يكون إلا بصفة مؤقتة تقريباً[3] . » فكل جيل يكوّن فى أثناء حياته المادة العضوية الضرورية لنشاط الوظائف العليا ، وهى الوظائف الإنسانية الحقة . ولكن هذه الميزة التى يتميز بها هذا الجيل مؤقتاً سرعان ما تفلت من بين يديه ، كما أفلتت من أيدى الأجيال السابقة ؛ فلا ينخرط فى سلك الإنسانية من رجال هذا الجيل إلا من أثبتوا جدارتهم بذلك الشرف . وأكثر من ذلك فإن ما يندمج فى الإنسانية من

---

(1) Pol. pos. ,I, 411 ,

(2) Catéchisme Positiviste, P. 30—31: « Les producteurs de fumier. »

(3) Pol. pos., I, 411.

كيانهم لا يشمل إلا العناصر النبيلة دون غيرها . وبذلك يـكون الموت قد « طهرهم » .

وقد أتاحت هذه النظرية لـ « كونت » تحقيق هدفين فى آن واحد . وقد وجد من المرغوب فيه تحقيقهما على حد سواء . فمن جانب ، تظل الفكرة الدينية للانسانية فى انسجام تام مع الفكرة التى زودنا بها علم الحياة وعلم الاجتماع عنها . فالإنسانية التى يتصورها « كونت » على هيئة « الـكائن الأعظم » ، هى نوع من تجسيد الوظائف التى ينزع الإنسان إلى تمييز نفسه بها عن الحيوان ؛ وهى تحقيق مطرد ، فى خلال الزمن ، لقوى الذكاء والحاسة الخلقية التى تنطوى عليها الطبيعة الإنسانية . وهى كذلك الصورة المثالية المجسمة لتلك القوى . وبهـذا المعنى الأخير تصبح موضوعاً للحب والعبادة . ولما كان الأفراد الذين ينضمون تحت لوائها لا يشتركون فيها إلا بخير جزء من كيانهم فإن المذهب الوضعى ينتهى بطبيعة الحال إلى « تخليد ذكرى » العظماء الذين أسدوا الجميل إلى الإنسانية . وهذه الفكرة هى إحـدى الأفكار الدينية التى تحددت بدقة فى عقل « كونت » منذ وقت مبكر .

ومن جانب آخر ، نرى أن الرغبـة فى الخلود قوية فى قلب الإنسان . وقد اعترف « كونت » ، من حيث المبدأ ، بقيمة — ولو مؤقتة فى الأقل — لـكل ما يصدر عن الطبيعة الإنسانية بصفة تلقائية : فنظر إلى العلم كما لو كان امتداداً « للعقل العام » ، وإلى الأخلاق المنهجية على أنها نمو للاخلاق التلقائية . فكان يجب عليه إذن أن يقيم وزناً لذلك النزوع الذى يدفع الإنسان بقوة ، لا سبيل إلى مقاومتها تقريباً ، نحو الرغبة فى الانتصار على الموت (١) . وقد وجد هذا النزوع ما يرضيه ، حتى الآن ، بفضل ما تعلق به من أوهام . ولـكن هذا النوع من المعتقدات لم يعد يتفق مع التقدم الذى أحرزه تطور العقل الإنسانى . هذا إلى أن الناس قد غلوا كثيراً فى تقدير الآثار الاجتماعية للمخاوف أو الآمال التى تترتب على الإيمان بحياة أخرى . والواقع ، كما يقول « كونت » ، (وقد أيده فى ذلك علم الأديان) أن اتجاه الإنسان إلى الرغبـة ، وبالتالى إلى اعتقاد أن روحه ستواصل

(1) Discours sur l'Esprit positif, 75—6.

الحياة بعد أن يفنى كيانه العضوى ، قد ظهر منذ أزمنة سحيقة ، أى قبل أن يُستخدم فى بناء العقائد الدينية وفى ضمان النظام العام . وفى هذا المجال أيضاً لا تحاول الفلسفة الوضعية إنكار الواقع أو هدمه ، ولكنها تغير طريقة فهمه وتعليله . فنراها تطرح الفكرة الوهمية الفجة عن الخلود الموضوعى ، وتحل محلها الفكرة التى لا يقبل العقل غيرها ، وهى فكرة الخلود الذاتى . وهكذا نرى أن نفس المذهب الذى يسلبنا وسائل العزاء التى كانت تحرص عليها الأجيال السابقة يعوضنا عنها تعويضاً كافياً ، حين يتيح لكل منا فرصة الأمل فى الاتحاد بالكائن الأعظم .

« وخلود الإنسان فى الغير » نوع حقيقى جداً من الوجود(1) . وهو النوع الوحيد من الوجود الذى نستطيع أن نأمل فيه بعد الموت . وهو كذلك النوع الوحيد الذى يجب أن نرغب فيه إذا كان حقاً أن الخصائص التى تعبر أصدق تعبير عن ذاتيتنا لا تكمن فى الفرد بمعناه البيولوجى ، وإنما فى العقل والإرادة الطيبة . وهى الصفات التى تعبر عن العنصر الاجتماعى أو الإنسانى فى كياننا . فالمرء الذى لم يعش إلا لنفسه ، والذى لم يبحث عن الحياة إلا لإرضاء أنانيته ، قد أضاع الحياة ؛ لأن الموت يطويه برمته . أما من عاش من أجل الآخرين ، ولم يبحث عن الحياة من أجل نفسه ، فقد وجد الحياة ؛ لأنه سيخلد فى نفوس الآخرين . وإذا كانت الطمأنينة والسلام فى ديانات الماضى هى اتحاد المرء بالله ، فإنها فى الديانة الوضعية اتحاد المرء بالإنسانية .

وإذا اندمج المرء فى « الكائن الأعظم » فإنه لا ينفصل عنه (2) . إذ يرتفع حينئذ عن نطاق جميع القوانين الطبيعية ، ولا يظل خاضعاً إلا للقوانين العليا التى تسيطر مباشرة على تطور الإنسانية ؛ بل إنه يرتفع أيضاً عن مجال قوانين الزمان والمكان ، ويمكن أن يُبعث فى نفوس كائنات متعددة فى آن واحد . ألا نرى أن الفكرة التى يخلقها أحد الشعراء أو الفنانين أو العلماء قد تلهم فى وقت واحد عدداً كبيراً من الأحياء المنتشرين فى أنحاء متفرقة من سطح الأرض ؟ فالخلود الذاتى ، الذى يتجدد فى حلقات متصلة من البعث يأتى بعضها فى إثر بعض ،

(1) Pol. pos. , I, 346—7. (2) Pol. pos. , II, 60—2.

سيستمر ما استمرت الإنسانية ذاتها . « إن الحياة مع الأموات ، كما يقول « كونت » ، هى أحد الميزات الثمينة التى يمكن أن تتاح لنا [١] ولكن بالمثل يعيش الأموات معنا ؛ بل إنهم يعيشون فينا . وهؤلاء الذين امتازوا بصفات الإنسان حقاً ، وأضافوا إلى تراث الإنسانية بما بذلوا من جهود تتصل بالعقل أو الإرادة الطيبة ، يعيشون فى نفوسنا ويمثلون فيها أحسن العناصر وأكثرها خلوداً ؛ لأن تلك العناصر هى التى ستبقى من كياننا عندما يفنى جيلنا . كما أننا سنخلد أيضاً بمقدار مانساهم فى زيادة هذا التراث ، وبمقدار ما نقدم من أعمال نستحق عليها تقدير معاصرينا ومن يخلفونا . فالحياة الراهنة تجربة . والحياة « الذاتية » ، أى الاندماج فى الإنسانية ، خلاص ومكافأة فى الوقت نفسه لمن يخرجون من هذه التجربة منتصرين [٢] . وفى ذلك ما يظهر لنا إلى أى حد يظل المثال الأعلى الخلقى والدينى القديم قائماً فى المذهب الوضعى . ولا يدهشنا ذلك كثيراً إذا عرفنا أن « كونت » كان يتخذ من « كتاب تقليد المسيح » [٣] موضوعا لقراءته اليومية فى آخر أيام حياته .

وإذن نستطيع أن نقول : إن آراء « أوجيست كونت » العلمية والاجتماعية والدينية تتجمع كلها وتتلاقى فى فكرة واحدة هى فكرة « الإنسانية » ، التى تعد مركز هذه الآراء جميعاً . فإذا كان هذا التجمع كاملا فإن « كونت » يكون قد أدى رسالته . وقد استطاع من قبل أن يعالج الفوضى العقلية والخلقية ، وهو يعمل الآن على إزالة الفوضى السياسية والدينية . وبذلك تتحقق الوحدة فى كل

---

(1) Pol. pos., 1, 262. (2) Pol. Pos., IV, 36.

(٣) « L'Imitation de Jésus christ » — كتاب دينى لم يذكر اسم مؤلفه ، كتب باللاتينية ، ويحوى أربعة أجزاء مستقلة . وهو يبعث على الاعجاب بما حواه من مظاهر التقوى والايمان فى بساطة ووضوح . وأجزاؤه هى : (١) نصائح من أجل الحياة الروحية ، وهو يبين للانسان طريق الخلاص من نفسه ومن شهوات العالم (٢) نصائح لمعرفة الذات ، ويساعد الإنسان على التغلغل فى أعماق نفسه وتحليل عواطفه (٣) عزاء النفس ، ويكشف للانسان عن أسرار الحب الالهى (٤) نداء المتبتل للاتحاد بالله . وهناك ما يزيد على ٥٠ ترجمة فرنسية لهذا الكتاب . أشهرها ترجمة « كورنى Corneille » التى كتبها بالشعر ، وترجمة الأب لامنيه Lamennais فى القرن الثامن عشر (المترجم) .

مجال . وقد تحققت الوحدة من قبل في التفكير ، ما دامت مبادؤنا قد غدت متجانسة أي وضعية ، وما دام المنهج الوضعي ذاته هو الذي يستخدم في الأبحاث التي نقوم بها ، وما دامت مجموعة العلوم قد نظمت ، في آخر الأمر ، وفقاً لوجهة النظر الاجتماعية . كما أن الوحدة قد تحققت أيضاً في أرجاء النفس الإنسانية ، ما دام العقل — بعد أن أدرك قوانينه ووظيفته الجوهرية — أصبح يخضع للقلب ويصغي لتوجيه عاطفة الحب للانسانية . وأخيراً ستتحقق الوحدة في المجتمع مادامت السلطة الروحية الجديدة ، التي تقوم على مبادئ يقبلها الجميع ، تستطيع تزويد جميع الأفراد بثقافة مشتركة ، وتلقينهم جميعاً مبادئ خلقية واحدة ، وتأليف قلوبهم جميعاً حول دين واحد يقوم على الحب والخير . وليس الانسجام الذي سيتحقق في نفس الفرد إلا رمزاً وضماناً للانسجام الذي سيتحقق في كيان المجتمع . ولا شك في أنه ما زالت هناك عقبات يجب التغلب عليها . إذ يتعين على التفكير الوضعي أن يواصل الكفاح ليصبح مبدأ عاماً بمعنى الكلمة . وسوف لا يتم زوال الطريقة القديمة في التفكير إلا بعد ضروب من الكفاح التي يتنبأ « كونت » بأنها ستكون دامية ومروعة . ولكن هذه الأزمات ، مهما كانت حدتها ، لا تستطيع أن تحول بين التطور الإنساني وبين بلوغ غايته وفقاً للقانون الذي يخضع له هذا التطور .

خاتمــــة

١ — [علم الاجتماع محور رئيسى لفلسفة « كونت »]

لخص « كونت » نفسه — فى آخر مؤلفه « دروس الفلسفة الوضعية » — النتائج التى اعتقد أنه وصل إلى تقريرها . وأولى هذه النتائج تتعلق بالناحية العقلية (وهى التى تتغلب على النواحى الأخرى ، بالرغم من أن العقل يجب أن يخضع للقلب فى الحالة الوضعية) . فقد حقق مذهبه « انسجاماً عقلياً تاماً لم يتيسر تحقيقه من قبل بدرجة مماثلة » ؛ بل لم يمكن تحقيقه فى العصر البدائى الذى كان يفسر الإنسان فيه ظواهر الطبيعة بإرادة الآلهة . ففى هذا العصر نفسه ظهرت بواكير التفكير الوضعى بالرغم من عدم إدراك الناس لها ؛ فى حين أن العصر الوضعى لا أثر فيه مطلقاً لطريقة التفكير اللاهوتية أو الميتافيزيقية . أما من الناحية الخلقية التى تأتى بعد ذلك ، فإن اتفاق العقول على المسائل النظرية وعلى العلاقات بين الإنسان والإنسانية بوجه خاص سيتيح الوصول إلى ثقافة مشتركة تحدد للجميع سبل الاقتناع بحقائق خلقية يتحمسون لها . وستنمو فى الأذهان « أفكار عامة » قوية تتسلط عليها ، وينشأ معها نوع من الاتفاق الإجماعى الذى لا يمكن مقاومته . ويرى « كونت » أن هذا الاتفاق يستطيع تحقيق ما عجز عن تحقيقه نظام العقوبات السائد : وهو درء الشر بدلا من عقابه ، وذلك فى معظم الحالات على الأقل . أما من الناحية السياسية فستنفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية انفصالا تاماً ، وسيوجد أسلوب دائم للحكم يحقق النظام والتقدم فى آن واحد . وأخيراً سيمهد هذا المذهب من الناحية الجمالية لظهور فن جديد . وهذا الفن لا يتصف بالأرستقراطية والتخصص ، كما كانت الحال فى الفنون التى سادت منذ عصر النهضة ، وإنما هو فن يتصل اتصالا وثيقاً بآراء الناس وبحياتهم ، يألفه الجميع ويستطيعون استساغته ، كما كانت الحال فى فنون القرون الوسطى . وستصبح الفكرة الوضعية عن الإنسان وعن الكون « مصدراً لا ينضب معينه » للجمال

الشاعرى . وستنظم الديانة الوضعية ، أوديانة الإنسانية ، جميع هذه النتائج ، وستحيطها بسياج من الضمان والتقديس . وقد كرس أوجيست كونت « الفترة الثانية من حياته العلمية » لوضع أسس هذه الديانة وعقائدها ونظام العبادة فيها .

ولسنا فى حاجة إلى الدخول فى تفاصيل هذه العقيدة الدينية حتى نرى أنها تقوم — كما تقوم الأخلاق والسياسة أيضاً — على « الاتساق العقلى التام » الذى تهتم الفلسفة الوضعية بوضع أسسه . وهذا الاتساق العقلى التام يتوقف بدوره على وحدة التفكير ؛ وهى تستند إلى شرطين ضروريين وكافيين وهما : « تجانس المذهب ووحدة المنهج . » وقد وجدنا أن هذا التجانس وتلك الوحدة قد تحققا بالنسبة إلى جميع طوائف الظواهر الطبيعية . ولم يشذ عن ذلك إلا الظواهر الخلقية والاجتماعية. فأصبحت المشكلة إذن فى صورتها النهائية تتلخص فى السؤال الآتى : « هل يمكن دراسة الظواهر الخلقية والاجتماعية بنفس الطريقة التى تُدرس بها الظواهر الطبيعية الأخرى ؟ » فإذا استحال ذلك وجب أن نستسلم لبقاء الفوضى العقلية إلى ما شاء الله ، وبالتالى لبقاء الفوضى فى الأخلاق وفى النظم . أما إذا كان ذلك الأمر ممكناً فإن التفكير الإنسانى يحقق الوحدة التى يصبو إليها . فاستحالة وجود علم الاجتماع معناها استحالة وجود سياسة ودين ثابتين . أما إذا أمكن تأسيس علم الاجتماع فإن جميع النتائج الأخرى تترتب عليه .

ولذلك فإن إنشاء علم الاجتماع يعد اللحظة الحاسمة فى فلسفة « كونت » . فكل فكرة لديه تُستمد من هذا العلم ، وكل فكرة تؤول إليه . وكما أن جميع المسالك فى المذهب الأفلاطونى توصل إلى نظرية المثل ؛ كذلك نستطيع أن نلمح علم الاجتماع دائماً من خلال طرقات المذهب الوضعى. فما أشبهه بالمركز الوحيد الذى تتلاقى عنده فلسفة العلوم ، ونظرية المعرفة ، وفلسفة التاريخ ، وعلم النفس ، والأخلاق ، والسياسة ، والدين . وبالإجمال تتحقق وحدة المذهب فى هذا المركز . وهذه الوحدة هى أصدق دليل ، فى نظر « كونت » ، على صحة ذلك المذهب .

وإذا نظرنا إلى علم الاجتماع باعتبار الغاية التى يرمى « كونت » إلى تحقيقها منه وجدنا حقاً أن هذا المذهب مذهب سياسى ، قبل أن يكون أى شىء آخر .

ويشهد بذلك العنوان الثانى لمؤلفات « كونت » الكبيرة[١] . أما إذا نظرنا إلى هذا العلم فى ذاته فإنا نرى أنه يعبر فى جوهره عن مجهود نظرى؛ بل إنه المبدأ الذى قامت عليه إحدى الفلسفات بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . وذلك لأن إنشاء العلم الاجتماعى جعل تحقيق ما سماه « كانت » « تجميع نتائج التجربة[٢] » أمراً ممكناً .

وقد قام بعضهم بمحاولات، قبل « كونت » لتحقيق هذا التجميع . ولكنهم كانوا يسلمون جميعاً منذ البداية بأن الفلسفة تتميز تميزاً نوعياً عن المعرفة العلمية بمعناها الحقيقى . وسواء أكانت الفلسفة إنشائية أم نقدية ، أو اتجهت فى مبدأ الأمر نحو البحث عن جوهر الأشياء أم نحو البحث عن قوانين الفكر ، فإن ذلك لا يقلل من صفاتها الذاتية التى خيل إلى الفلاسفة أنها تفصلها عن العلم الوضعى ؛ بل يسمح لها بالسيطرة على هذا العلم « وتفسير » مبادئه . وقد أنكر « كونت » هذه الفكرة المبدئية . وحاول أن يحقق نوعاً من النجاح الذى لم يحققه سابقوه ، وذلك بأن يعتمد على مبدأ مضاد لمبدأهم .

وقد اعتمد فى هدم المبدأ الذى ارتكن إليه من سبقه من الفلاسفة على أسباب استمدها من الواقع والمنطق فى آن واحد ، مع ملاحظة أن هذين النوعين من الأسباب يفسر كل منهما الآخر فى مذهبه . ففى الواقع لم يتمكن أحد حتى الآن — كما يقول « كونت» — من إنشاء فلسفة تفرض نفسها على جميع العقول . فالمذاهب المثالية ، والمادية ، ومذاهب وحدة الوجود ، مهما اختلفت أصولها أو أشكالها ، لم تصل إلا إلى هدم المذاهب المضادة لها دون أن تحقق لنفسها استقراراً نهائياً . « وقد زعمت هذه المذاهب أنها تستطيع تزويدنا بمعرفة عقلية لما هو خارج عن نطاق العلم بطبيعته ، وركبها الزهو بتفسير الجوهر ، والسبب ، والغاية ، ونظام ظواهر الكون . ولذا لم تستطع إلا أن تنشئ أفكاراً مؤقتة ، كانت بلا شك ضرورية فى وقتها ، ولكن سرعان ما عفا عليها الزمن . وليس أى مذهب ميتافيزيقى إلا مذهباً لاهوتياً يصطبغ بالصبغة العقلية . وفى هذا سر ضعفه ؛ إذ

(١) يقصد المؤلف كتاب « السياسة الوضعية » Système de Politique Positive:

(2) « Totalisation de l'Expérience ».

سرعان مايتجرد من الصفة التى أكسبته إيمان الناس به فى الزمن الذى عاش فيه .

ولـكن باسم أى مبدأ يحدد « كونت » ما يدخل فى نطاق العلم وما يخرج عن هذا النطاق ؟ أما كان يجب عليه ، حتى يبرر هـذا النوع من التفرقة ، أن يشرع ، قبل كل شيء ، فى نقد العقل الإنسانى ، أى فى إنشاء نظرية المعرفة ، على غرار النظرية التى قدمها لنا « كانت » فى كتابه « نقد العقل المحض . » ؟ وقد حاول « رنوڤييه »أن يثبت أن فلسفة « كونت» تظل سطحية ، دون هذا النقد الذى كان يجب أن يسبقها . كذلك يقول « ماكس مولر » بأنه ليس لنا أن ننظر بعين الاعتبار إلى مذهب فلسفى يسلك طريقه ، كما لو كان « نقد العقل المحض » لم يُكتب .

ومعنى هذا الاعتراض ، فى جملته ، هو توجيه اللوم إلى «كونت» لأنه لم يحاول القيام بما عدّه مستحيلا : أى لأنه لم يحاول تحديد القوانين العقلية عن طريق تحليل الفكر الذى يفكر فى نفسـه . ولـكن قد يقال بأى حق يؤكد المرء أن ذلك مستحيل ؟ وجوابه على ذلك أن هذه القوانين تشبه بقية القوانين الأخرى فى أنه لا يمكن الـكشف عنها إلا عن طريق ملاحظة الظواهر الواقعية ، وأن الطريقة الوحيدة التى تتناسب مع ملاحظة الظواهر العقلية هى الطريقة الاجتماعية . فهذه الظواهر بحسب طبيعتها لا يمكن الوقوف عليها — وبخاصة من وجهة التطور — إلا بالرجوع إلى تطور الإنسانية . فنظرية المعرفة التى يطالب بهـا « رنوڤييه » و « ماكس مولر » لا تعوز الفلسفة الوضعية . وغاية الأمر أننا لا نراها ؛ لأنها لا تظهر لنا فى شكلها التقليدي . ومع ذلك فإنها تحتل مكانها فى هذه الفلسفة . ولـكن بدلا من أن تتألف من تحليل منطقى للفكر يوضع فى مقدمـة الفلسفة ، فإنها لا تنفصل عن الفلسفة ذاتها . وهى أحد المظاهر العديدة لعلم الاجتماع .

ويتضمن المذهب الوضعى ، كبقية المذاهب الأخرى ، أسـلوباً لاستنباط الأحكام بطريقة منهجية . ولـكن هذا الأسلوب لا يعتمد على التجريد والمنطق ، وإنما يعتمد على الحقيقة والتاريخ . وهو لا يحاول الوصول إلى قوانين العقل الإنسانى عن طريق بذل الجهـد فى التأمل الذى يعين ذلك العقل على استخلاص جوهره

الذاتي من بين الظواهر العارضة ، ولكنه يحاول الكشف عن هذه القوانين فى التتابع الضرورى للعصور المختلفة التى تتألف منها مراحل التقدم لذلك العقل . فهذا المذهب يدرس « الذات العامة » كغيره من المذاهب . وهى تلك الذات التى أراد « كانت » تحديد أشكالها ، ومقولاتها ، ومبادئها تحديداً يعتمد على الاستدلال المنطقى . ولكن هذه الذات العامة فى مذهب « كونت » ليست ذلك العقل الذى يدرك نفسه خارج ، أو فوق ، نطاق شروط الزمان والتجربة ، إن صح هذا التعبير ؛ وإنما هى العقل الإنسانى الذى يشعر بقوانين نشاطه عن طريق دراسته لماضيه الخاص . فالفلسفة الوضعية لا تهتم بتحليل « الذات المطلقة » أو « العقل العام » أو « الشعور الفكرى » ، وإنما تحلل التاريخ العقلى للانسانية . فهى لم تجهل إذن هذه المشكلة ، ولم تهمل دراستها ؛ ولكنها وضعتها فى صيغة جديدة ، كما وجب أن تعالجها بمنهج جديد .

وللناقد أن يبين عيوب هذا المنهج وعدم كفاية الصيغ التى أوردها . ولكن ليس له أن يعيب على الفلسفة الوضعية أنها لم تعالج المسألة على الوجه المألوف عند رجال الميتافيزيقا ، فيتخذ ذلك ذريعة للاعتراض عليها بما سبق بيانه . فإن فى ذلك مغالطة وتهرباً من قرع الحجة بالحجة . فإذا كان « كونت » قد امتنع عن إنشاء نظرية عامة للمعرفة فإنه يفسر هذا الامتناع بأسباب فلسفية . فيحسن قبل إدانته أن نفحص هذه الأسباب . ولو قام بما لامه « رنوڤييه » و « ماكس مولر » على إغفاله لكان متناقضاً مع نفسه فى هذه الحال ، ولما كان هناك سبب لوجود مذهبه . لقد اتجهت عناية « كونت » ، على وجه الخصوص ، إلى إصلاح مبدأ الفلسفة ذاته . فهل لنا بعد ذلك أن نعترض عليه بأن مبدأ الفلسفة لديه لا يطابق المبدأ الذى اختاره معارضوه ؟ وقصارى القول إن ما يميز المذهب الوضعى ، حسب رأى « كونت » ، هو أن فلسفته لا تحتاج فى تكوينها إلى ما اعتقد « رنوڤييه » و « ماكس مولر » ، على العكس ، أنه ضرورى . فهل الحق فى جانبهم أم فى جانبه ؟ من البديهى أن هذه المسألة لا يكفى حلها بمجرد تأكيد كل من الفريقين المتعارضين لرأيه ؛ بل يجب لحلها أن نفحص المذاهب نفسها .

٢ — [تحول العلم إلى فلسفة]

ونستطيع تلخيص الموقف الذى اختاره « كونت » فى عبارات وجيزة . فإنه حين وجد أن الفلسفة — أو على الأقل الفلسفة كما كانت تُفهم حتى القرن التاسع عشر — لم تستطع أن تتخذ صفات العلم ساءل نفسه عما إذا لم يكن من المستطاع إصابة حظ أكبر من النجاح إذا حاولنا أن نُضفى صفات الفلسفة على العلم . وقد كان فى استطاعته — كما فعل « كانْت » — أن يقارن الثورة التى حاول القيام بها بالثورة التى أحدثها « قوبرنيق » فى علم الفلك ، لولا أنه فضل أن يقدمها لنا على أنها نتيجة الإعداد والتمهيد الذى تم شيئاً فشيئاً فى « تقدم » العلم والفلسفة نفسه .

وحينئذ حاول ، حسب تعبيراته الخاصة ، « أن يحول العلم إلى فلسفة » . ولكن ما الشروط اللازمة لهذا التحول ؟ فلو وجب أن يفقد العلم موضوعيته وحقيقته ونسبيته فى هذا التحول لكى يكتسب صفات أحد المذاهب الميتافيزيقية لما كان هذا التحول غير مرغوب فيه ؛ بل لم يكن ممكناً . ولذا فإن التحول ينحصر فى مجرد إعطاء العلم الصفة الفلسفية التى لم يكن قد اكتسبها بعد ، وهى صفة « العموم » . وبذلك يكتسب العلم الوضعى خاصية جديدة ، دون أن يستوجب هذا الأمر أن يفقد أى صفة من صفاته التى سبق له اكتسابها والتى تحدد قيمته .

وعلى هذا الأساس نرى فى « تحول العلم إلى فلسفة » أن ما يتحول فى الواقع ليس هو العلم ؛ لأنه يظل على حاله حين يتحول من علم خاص إلى علم عام ؛ ولكن الفلسفة هى التى تتحول من باب أولى . فما لا شك فيه أن هذه الفلسفة تصبح بعد هذا التحول أعلى وأرقى صورة عقلية للمعرفة الوضعية ، ولكنها تكوّن جزءاً من هذه المعرفة . لقد قيل إن « كونت » أنكر الفلسفة حين قصرها على مجرد « تعميم أرقى النتائج التى تصل إليها العلوم . » ولكن ذلك تفسير خاطىء لفكرته . فالوظيفة التى قامت بها المذاهب الفلسفية حتى الآن كانت وظيفة ضرورية . ويأمل « كونت » أن يستمر مذهبه فى أداء هذه الوظيفة فى

المستقبل . فبجانب العلم بمعناه الحقيقى ، وهو خاص دائماً ، يجب أن تقوم الفلسفة التى تمثل « وجهة النظر العامة . » وبهذا الشرط وحده يمكن إخضاع العقول « وتحقيق الاتساق العقلى التام . »

وعلى هذا النحو لا تكون الفلسفة مجرد « تعميم لأرقى النتائج التى تصل إليها العلوم » ؛ بل يجب أن تتم وحدة العلوم تبعاً لمبدأ عام ترتبط جميعها به . ويجب أن تكون الفلسفة بحق « تجميعاً لنتائج التجربة . » ولكن هذه الفلسفة ، وإن كانت لا تختلط بالعلم فمن الواجب ، مع ذلك ، أن تكون حقيقية . وكل معرفة حقيقية هى بالضرورة معرفة موضوعية ونسبية . ومجمل القول لا تتضمن التفرقة بين العلم والفلسفة اختلافاً نوعياً بين هذين النوعين من أنواع التفكير ؛ بل يوجد بينهما ، على العكس من ذلك ، تجانس فى المبدأ ووحدة فى المنهج .

هذا هو وجه التجديد فى مذهب « كونت » . فقد كانت المشكلة فى نظره تنحصر فى الكشف عن مبدأ وحيد عام يشمل مجموع الظواهر الحقيقية التى توقفنا عليها التجربة . وقد عثر « كونت » على حل هذه المشكلة فى اليوم الذى تم له فيه تأسيس العلم الاجتماعى . فالواقع أن علم الاجتماع يعمم المنهج الوضعى ، وذلك عند ما يمد هذا المنهج إلى آخر مجموعة من مجموعات الظواهر الطبيعية التى يصل إليها عقلنا [وهى الظواهر الاجتماعية] . أضف إلى ذلك أنه حين تم تأسيسه ، كعلم خاص ، اكتسب لهذا الأمر نفسه صفة العلم العام ، وصفة الفلسفة تبعاً لذلك . فعلم الاجتماع ، على اعتبار خاص ، سادس العلوم الأساسية وآخرها . ولكنه ، على اعتبار آخر ، العلم الوحيد ؛ لأنه يمكن النظر إلى العلوم الأخرى ، كما لو كانت ظواهر اجتماعية كبرى ؛ ولأن جملة ما يقع تحت إدراكنا يخضع للفكرة العليا التى تتمثل فى الإنسانية .

وهكذا تتم عملية تحول العلم إلى فلسفة . فإذا كان هذا التحول يبدأ من تاريخ تأسيس علم الاجتماع فإن هذا العلم الوضعى الأخير لم يعد يسمح لنا ، بعد تكوينه ، بأن نتصور إمكان الحصول على معرفة ذات طابع مطلق بالنسبة إلى أى ظاهرة من ظواهر الطبيعة . « فصفة النسبية للمبادئ العلمية لا تنفصل بالضرورة

عن الفكرة الحقيقية للقوانين الطبيعية ؛ كما أن النزوع الوهمى نحو أنواع المعرفة المطلقة يصاحب، بصفة تلقائية، استخدام الخرافات اللاهوتية أو المبادئ الميتافيزيقية[1].

وإذا نظرنا إلى الأمر فى جملته وجدنا أن موضوع العلم ينطبق ضرورة — حسبما يرى « كونت » — على موضوع الفلسفة . فكلاهما يعالج مجموعة الحقائق التى تقع تحت حسنا . والعقل الإنسانى لا يفكر فى الفراغ . وكل ما يستطيع أن يستخلصه من ذاته ، بدون الاستعانة بالتجربة ، وهم محض ، ولا قيمة له من الناحية الموضوعية (إن لم يكن سخفاً) . فإذا ظل العلم متشبثاً بفلسفة ميتافيزيقية فليس معنى ذلك إلا أنه يظل يتصور الحقيقة بأكملها ، أو جزءاً منها ، على أنها شىء مطلق ، أى أنه يظل يجهل أن قدرته تقصر عن الوصول إلى أبعد من معرفة قوانين الظواهر ، وأنه يتشبث بالبحث عن الجوهر والعلة الأولى أو الغاية فيما يمس بعض هذه الظواهر . ولقد أتى على الإنسان حين من الدهر كان يتصور فيه الحقيقة بأكملها على هذا النحو . فكانت الفكرة العامة عن الكون إما ميتافيزيقية من جميع نواحيها ، وإما لاهوتية فى بعض أجزائها . ولكن العقل الإنسانى أنشأ العلم الوضعى تدريجياً ، وبدأ بأبسط الظواهر وأكثرها عموما ، ثم انتقل منها إلى ظواهر أشد تركيبا . وفى آخر الأمر ظلت أشد الظواهر تركيبا على الإطلاق ، أى الظواهر الأخلاقية والاجتماعية ، مستعصية وحدها على الصورة العلمية . فإذا فرضنا أن هذا النوع الأخير من الظواهر أصبح يخضع للطريقة الوضعية كان معنى ذلك اختفاء طريقة التفكير الميتافيزيقية من تلقاء نفسها ؛ إذ أنها تغدو بدون موضوع حقيقى . ويستدعى ذلك فى الوقت نفسه أن تصبح طريقة التفكير الوضعى عامة ، وهكذا يتم تأسيس الفلسفة الوضعية .

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ظاهرتين هامتين ترتبط كل منهما بالأخرى وتحتلان مكاناً هاماً فى تاريخ الفلسفة فى القرن الحالى . والحقيقة الأولى هى أن مصير الميتافيزيقا يبدو مرتبطا أشد الارتباط بمصير علم النفس ، والأخلاق ، وفلسفة التاريخ ، والعلوم الأخلاقية بوجه عام ؛ فى حين أن الصلة بين علم

(1) Cours, IV, 237.

الطبيعة مثلا والميتافيزيقا [أو ما بعد الطبيعة] تبدو واهية للغاية . والحقيقة الثانية هى أن تأسيس علم الاجتماع سبب فى تأسيس الفلسفة الوضعية . فتظل الميتافيزيقا حية ما دام علم النفس يثير الجدل حول طبيعة النفس وحول قوانين الفكر ، وما دامت الأخلاق تثير الجدل حول العلة الغائية للانسان ، وما دامت فلسفة التاريخ تثير الجدل حول الغاية القصوى للانسانية ؛ بل يبدو ، فى هذا المجال ، أن الميتافيزيقا تفضل المعرفة الوضعية فى أنها تستطيع الوصول بالعقل الإنسانى إلى مبدأ عام عن عالم الحقيقة . ويبدو أنها أكثر صلاحية لذلك إذا لاحظنا سهولة الاتفاق بين وجهة النظر المطلقة ووجهة النظر العامة ، كما أن فكرة الجوهر، أيا كانت صورته ، تنتهى بسهولة إلى الفكرة العامة عن وحدة الجوهر . ولكن منذ اليوم الذى نقتصر فيه على البحث عن قوانين الظواهر النفسية ، والأخلاقية ، والاجتماعية ، ونطرح فيه كل فرض يتعلق بالأسباب والجواهر — كما حدث ذلك من قبل فى المنهج الذى استخدم فى دراسة الطوائف الأخرى من الظواهر — فإننا نحقق ثلاث نتائج فى آن واحد وهى : القضاء على الفلسفة الميتافيزيقية ، وإنشاء العلم الاجتماعى ، وتأسيس الفلسفة الوضعية .

وقد بين لنا القانون الجوهرى لعلم الاجتماع التطورى أن الحالة الميتافيزيقية ليست إلا مرحلة انتقال بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية ؛ إذ أن العقل الإنسانى لا يستطيع الانتقال مباشرة من الحالة الأولى إلى الحالة الأخيرة . فالحالة الميتافيزيقية ، التى تحتمل عدداً كبيراً من الأشكال والدرجات ، توصله بطريقة غير محسوسة من إحدى الحالتين إلى الأخرى . والفلسفة الميتافيزيقية تشترك مع الفلسفة اللاهوتية فى زعمها أنها تستطيع « تفسير » عالم الحقيقة عن طريق مبدأ أول ؛ كما أنها تشترك مع الفلسفة الوضعية فى محاولتها البرهنة على هذه « التفسيرات » ، وجعلها تتفق مع المعلومات الحقيقية التى اكتسبت من قبل . فهى تخرج من اللاهوت لكى تنتهى إلى العلم . ولكنها ، مهما اقتربت من المعرفة الوضعية ، فإن مسحتها اللاهوتية الأصيلة لا تمحى أبدا . وإذا أجبر رجال الميتافيزيقا على الاختيار بين المذهب اللاهوتى والمذهب الوضعى فإنهم يختارون الأول بكل تأكيد . وذلك لأن جوهر الفلسفة الميتافيزيقية ينحصر فى نزوعها نحو الحقائق

المطلقة ؛ فى حين أن الفلسفة الوضعية لا تبحث إلا عن الحقائق النسبية . وقد عملت الفلسفة الميتافيزيقية على محو كل فائدة ذاتية لها حين مهدت الطريق أمام تقدم العلم الوضعى .

وحينئذ يستطيع « كونت » الإجابة على أولئك الذين يوجهون إليه اللوم لأنه لم يحدد للفلسفة وظيفة خاصة ، بأن مذهبه قد اهتم ، على العكس ، بتحديد الفلسفة وبتكوينها تكويناً أتم مما اهتم به أى مذهب آخر . فالواقع أن الفلسفة الميتافيزيقية لم تكن قط إلا حلا وسطا كان الغرض منه الوفاء على قدر المستطاع بحاجة التفسير اللاهوتى والعلم العقلى . ولكن الفلسفة الوضعية نقية خالصة لا تمتزج بها عناصر متنافرة . وهى تخلع على مجموعة التجارب الطابع العقلى الذى نستطيع الطموح إليه ؛ وذلك لأنها تكشف عن القوانين ، وبخاصة عن القوانين الانسيكلوپيدية [العامة] . ولما كانت تجعل الإنسانية الهدف الأسمى لتفكيرنا النظرى ولنشاطنا العملى فى آن واحد فإنها تزودنا بأساس نهائى للأخلاق والسياسة ، وبموضوع للديانة . وهكذا تكون الفلسفة الوضعية ، فى نظر « كونت » ، أحق بوصف الفلسفة من الميتافيزيقا ؛ لأنها تكفل لنا تجانس المعرفة « والاتساق العقلى التام » ؛ كذلك هى أحق بالطابع الدينى من الميتافيزيقا ؛ لأنها تبين لنا فى النهاية أن الغاية الحقيقية للذكاء تنحصر فى الإخلاص والتفانى للانسانية .

٣ — [موقف الفلسفة الوضعية من الفلسفات السابقة]

إن كل مذهب فلسفى جديد يخضع ، بصفة عامة ، لاتجاه مزدوج . فهو يحاول ، فى آن واحد ، أن يقرر أصالته وأن يجد لنفسه بعض المذاهب السابقة التى تبشر به . ولذا فإنه ينقد المذاهب السابقة والمعاصرة حتى يصل إلى النتيجة الأولى . فيبين أنه أكثر نجاحا من المذاهب الأخرى فى « تجميع نتائج التجربة . » ولكنه يجد فى الوقت نفسه أن أصوله التاريخية واضحة لا تحتاج أبداً إلى العناء فى إثبات تسلسلها .

وتحقق الفلسفة الوضعية هذا الشرط المزدوج كبقية المذاهب الأخرى . ومع

ذلك فهى تحققه بالقدر الذى تقتضيه طبيعتها الخاصة ، ويتضمنه تعريف موضوعها . وإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا إنهـا لا تأخذ نفسها بمحاولة دحض المذاهب الميتافيزيقية التى تعتقد أنها ستحل محلها ، وهى المذاهب التى تقاومها . إن هذه المذاهب أمينة على مبدئها عندما تحاول دحض الفلسفة الوضعية . ولـكن هذه الفلسفة أمينة على مبدئها عندما لا تسلك سبيل المذاهب السابقة . ويكفيها أن « تحدد مكان » هذه المذاهب فى التطور العام للعقل البشرى ، وأن تبين ، وفقاً لقانون هـذا التطور ، كيف أن نفس الضرورات التى أدت إلى وجودها تؤدى أيضا إلى اختفائها . لقد أدت هذه المذاهب وظيفتها وانتهى دورها . فلا أهمية إذن للمحاولات التى تقوم بها لمد أجل حياة فى دور الاحتضار : إن الحالات التى يمتد فيها هذا الأجل تستطيع تعطيل سـير التقدم ولـكنها لا توقفه . ولذا فإن الفلسفة الوضعية هى الفلسفة الوحيدة التى يمـكن أن تـكون حكما عادلا كل العدل تجاه خصومها فهى ، كما يقول « كونت » ، لا تلتزم « موقف النقد تجاه المـاضى . » وإذا أرادت أن تثبت أقدامها فإنها فى غير حاجة إلى القتال وإلى استخدام العنف فى احتـلال مكان المذاهب الفلسفية السابقة . فهى تحدد موضع جميع المذاهب من الوجهة التاريخية : أما هى فإنها تحدد مكانها لنفسها . وهى تستعيض عن الطريقة المجردة فى الجدل بطريقة النشأة التاريخية .

حقاً إن « كونت » يعترف بسلسلة طويلة من المفـكرين الذين سبقوه حقيقة ، وساهموا فى تقدم التفـكير الوضعى ، وقد انحدر هؤلاء فى اتجاهين مختلفين هما اتجاه الفلسفة واتجاه العلم ، ابتداء من « أرسطو » و « أرشميدس » حتى « كوندرسيه » و « جال » . ولـكن هذا لا يحول دون أن تنظر الفلسفة الوضعية إلى نفسها على أنها ورثت جميع المذاهب الفلسفية ، حتى تلك المذاهب التى عارضت مبدأها أعظم معارضة . ذلك لأن هذه المذاهب الأخيرة تشبه غيرها من المذاهب فى أنها لحظات ضرورية فى التقدم الذى كان يجب أن يفضى إلى المذهب الوضعى .

وهكذا إذا نظرنا إلى علاقة هذا المذهب بالتفـكير النظرى الميتافيزيقى الذى سبقه وجدنا أنه لا يدحض هذا التفـكير ، لأنه لا يجد ضرورة لذلك ؛ بل لأنه

لايستطيعه . ولكنه لايرتضى هذا التفكير الميتافيزيقى كجزء منه ؛ لأنه لايستطيع إدماجه فيه دون تناقض صريح . ومع ذلك فإنه يصدر عن هذا التفكير بالقدر الذى يصدر فيه عن العلم بمعنى الكلمة . وهذا هو ما اعترف به « كونت » نفسه . وإذن ففيم تنحصر العلاقة بين الفلسفة الوضعية وبين المذاهب السابقة إذا كانت هذه الفلسفة لا تحارب تلك المذاهب ولا ترتضيها ؟ — إن الجواب على ذلك هو أنها تحول وجهة نظر تلك المذاهب ، فتعرض ما درسته المذاهب السابقة من وجهة النظر المطلقة عرضاً يتفق مع وجهة النظر النسبية .

ولقد شهدنا ، فى أثناء هذا الكتاب ، كيف حوّر « كونت » ، مراراً وجهة النظر المطلقة فى المذاهب السابقة إلى وجهة النظر النسبية . وربما كانت هناك بعض الجدوى فى أن نورد ملخصاً لهذا التحوير . ومع ذلك فنحن لا نزعم أن هذا الملخص واف .

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر فى المذهب الوضعى
١ — التفرقة بين القوة والفعل [أرسطو] .	١ — التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالاستقرار ووجهة النظر الخاصة بالتطور ؛ وبين فكرة النظام وفكرة التقدم .
٢ — مبدأ الغائية .	٢ — مبدأ شروط الوجود .
٣ — نظرية القوى الفطرية .	٣ — تعريف الطبيعة الإنسانية بأنها ثابتة ؛ التطور لا يخلق شيئاً ولكنه يظهر القوى التى كانت كامنة فى هذه الطبيعة .
٤ — فكرة الكون .	٤ — فكرة العالم .
٥ — كل الظواهر فى الكون يؤثر بعضها فى بعض تأثيراً عاماً ..	٥ — الفكرة القائلة بأن الإنسانية هى الفكرة العامة الوحيدة حقيقة ؛

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر فى المذهب الوضعى
	لأن شروط وجود المجتمعات الإنسانية لا ترتبط ضرورة بقوانين تركيبنا العضوى فحسب ؛ بل ترتبط كذلك بكل القوانين الطبيعية والكيميائية التى يخضع لها كوكبنا ، وبالقوانين الميكانيكية للمجموعة الشمسية .
٦ — النظرية الأرسطوطاليسية عن العلم (المعرفة عن طريق الأسباب والمنطق) والنظرية الديكارتية (المعرفة القياسية للتى تبدأ من الحقائق الأولية) .	٦ — ينحصر العلم فى الاستعاضة عن مجرد ملاحظة الظواهر بالتكهن العقلى .
٧ — مبادىء الرياضة قضايا تركيبية سابقة للملاحظة (كانت)	٧ — الهندسة والميكانيكا علوم طبيعية ، ولا يستطيع الجبر المحض أن يقرر مبادئهما .
٨ — نظام الكون أساس للنظام الأخلاقى (الرواقيون، سپينوزا ، ليبنز)	٨ — إن مجموعة قوانين العالم الذى يعيش فيه الإنسان هى المنظم الخارجى لسلوكه .
٩ — هناك حكمة إلهية تعمل على توجيه تاريخ الإنسانية .	٩ — يتم تطور الإنسانية وفقاً لقانون خاص .
١٠ — إن فكرة القانون الطبيعى لا تتضمن بالضرورة المذهب الحركى (mécanisme)	١٠ — لا يمكن إرجاع مختلف أنواع الظواهر الطبيعية بعضها إلى بعض ، ومع ذلك فإنها تتجه نحو هدف واحد . تزيد ثروة الظواهر الحقيقية لدى ظهور كل مرتبة جديدة

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر فى المذهب الوضعى
١١ — نظرية خلود النفس .	١١ — نظرية « الوجود الذاتى » أو الخلود فى شعور الآخرين .
١٢ — الدين المطابق للعقل .	١٢ — العلم الوضعى عن الإنسانية .

ومن الممكن أن يمتد هذا الجدول بسهولة . وهو يبين لنا ، مرة أخرى ، أن الثورات الحاسمة بحسب الظاهر فى تاريخ الفلسفة ، أو فى التاريخ العام على حد سواء ، لا تنحصر نتائجها فى هدم الماضى بقدر ما تنحصر فى تحويره . وعلى هذا النحو أمكن أن تبدو فلسفة « كانت » كما لو كانت مضادة كل التضاد لفلسفة « ليبنز » ومع ذلك ، فإنا نرى أن الميتافيزيقا لدى « ليبنز » توجد بأسرها تقريباً لدى « كانت » . وقد احتفظ « كانت » من هذه الميتافيزيقا الاعتقادية بفكرة المذهب ، ورفض الطابع الاعتقادى . وقد كان ذلك المسلك فى الواقع غاية فى الأهمية . كذلك كثيراً ما يعرض بعضهم الفلسفة الوضعية كما لو كانت إنكاراً صريحاً للفلسفة التى سبقتها . ولكن إذا حققنا الأمر كدنا نجد دائماً نفس المشاكل فى كلتا الفلسفتين ، وكثيراً ما نجد كذلك أنهما تحلان هذه المشاكل حلولا متشابهة . وهنا نرى أيضاً أن الأمر بصدد تحوير لوجهة النظر ، وهذا التحوير فى الحقيقة خطير جداً بسبب كل ما يتضمنه من نتائج .

وكثيراً ما ترجع الأخطاء فى التأويل إلى عدم الرجوع إلى التاريخ . ومتى صيغت هذه الآراء الخاطئة ، وارتضاها الرأى العام ، فمن العسير تصحيحها . ولا بد من انقضاء زمن طويل حتى تبدو أوجه الشبه العميقة التى تحجبها أوجه الخلاف السطحية . فقد ظل « كانت » سنوات طويلة يعد فى فرنسا — بحسن نية — من الشكاك . وكان هؤلاء الذين ينقدونه لا يتصورون أنه من المستطاع أن يقلع المرء عن المذهب الاعتقادى الميتافيزيقى (1) ، دون أن يؤدى ذلك ، فى الوقت نفسه ،

(1) Le Dogmatisme métaphysique.

إلى التخلص من النظريات التى تشكل بها هذا المذهب قبل « كانْت » . وبالمثل بدا مذهب « كونت » فى نظر معظم خصومه بمظهر الإنكار الصريح للفلسفة ؛ لأنه كان يبدو لهم أن مصطلح « فلسفة » يتنافى مع مصطلح « نسبى » . ولكن هذا المذهب الذى يعد مجهوداً لتحقيق وحدة العقل و « الاتساق المنطقى التام » من وجهة نظر العلم الوضعى يفضى ، فى حقيقة الأمر ، إلى تحديد المشاكل التقليدية فى صورة تتفق مع روح عصرنا .

٤ — [مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية]

إذا كانت صلة التسلسل التاريخى بين فلسفة « كونت » وبين المذاهب السابقة شديدة الظهور فليس معنى ذلك أن هذه الفلسفة لم تأت بجديد . فعلى العكس من ذلك ، نرى أن « تحوير » المشاكل ، والمجهودَ المستمر للاستعاضة بوجهة النظر النسبية عن وجهة النظر المطلقة يفضيان إلى نتائج خطيرة تمتد آثارها الهامة إلى أبعد الميادين . ولقد بدا بعض هذه النتائج مباشرة فساعد ، أول الأمر ، فى اطلاع الجمهور على خصائص الفلسفة الوضعية . أما النتائج البعيدة التى لم تكن أقل أهمية من الأولى فقد استغرقت زمناً طويلا حتى بدت للعيان . وكانت النتائج السلبية هى وحدها تقريباً النتائج التى استرعت الانتباه بادئ ذى بدء . فبدا أن الخاصية الجوهرية فى الفلسفة الجديدة تنحصر فى إنكار مشروعية — بل إمكان — الميتافيزيقا فى جميع أشكالها : كعلم النفس العقلى ، والنظرية الفلسفية فى المادة والحياة ، واللاهوت العقلى وهلم جرّا . كما بدا أنها تنكر علم النفس الذى يستخدم طريقة التأمل الباطنى ، وعلم الأخلاق فى صورته التقليدية وكذلك المنطق . وفى الجملة كانت هذه الفلسفة تستبعد جميع الأجزاء التى كان يتألف منها « برنامج الفلسفة » واحداً بعد آخر . وهكذا بدا أن ذلك المذهب الذى اتخذ لنفسه اسم المذهب « الوضعى » كان مذهباً سلبياً بصفة خاصة .

ومع هذا فإن هذا السلب كان لا ينصب ، فى الحقيقة ، إلا على فكرة « العلوم العقلية أو الفلسفية » المزعومة . وقد عاب « كونت » على هذه العلوم

ما كان يطلق عليه « أرسطو » اسم « البحث عما لاجدوى فيه » . ولما طبق مبدأ النسبية بدقة رفض التسليم بأى شىء مطلق . وحينئذ كان على أتم وفاق مع نفسه عند ما رفض قبول المذاهب التى كانت تعتمد على مبادئ ميتافيزيقية . ولكن ما أبعد هذا الجانب السلبى التام فى فلسفته عن أن يكون الجانب الذى يوقفنا على حقيقة تلك الفلسفة على خير وجه . وحسبنا قول « كونت » : « إن المرء لا يهدم إلا ما يستطيع استبداله بغيره » .

فلم يكن هدفه إذن هو هدم العلوم النفسية والأخلاقية والاجتماعية ، وإنما العمل على تغيير وجهة نظرها . ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة الوضعية لا تنكر إمكان وجود علم النفس ؛ بل تقرر ، على عكس ذلك ، أن الظواهر النفسية تشبه الظواهر الأخرى فى أنها تخضع لقوانين ، وأنه يجب البحث عن هذه القوانين باستخدام المنهج الوضعى . وهى لا ترفض إلا علم النفس لدى أصحاب نظرية المعانى باعتبار أنه علم تجريدى ، وعلمَ النفس الذى قال به « كوزان » باعتبار أنه ميتافيزيقى . وهى تطمح إلى أن يتخذ عالم النفس ، حيال الظواهر التى يدرسها ، نفس المسلك التى يتخذه عالم الحياة أوعالم الطبيعة [كل تجاه موضوع بحثه] ، وإلى وجوب الحذر بكل عناية من كل بحث فى السبب أو فى الجوهر ، وإلى ضرورة أطراح كل فكرة ميتافيزيقية أو خلقية مبيتة . وفى هذه الحال يمكن إنشاء علم لدراسة الظواهر النفسية . ومع هذا فلن يستطيع ذلك العلم دراسة أسمى الوظائف العقلية إلا فى « الكائن العام » أى الإنسانية . ويستطيع المرء — لو أراد — أن يطلق على هذا العلم اسمه التقليدى ، وإن كان الفارق بينه وبين علم النفس القديم هو الفارق بين علم الكيمياء وبين كيمياء الشعوذة .

ويفضى مثل هذا التحوير إلى نشأة علم الاجتماع . وهنا أيضاً نجد أن الشرط الضرورى فى المعرفة العلمية للظواهر والقوانين هو أن يتخذ العقل مسلكا جديداً تجاه هذه الظواهر . فيجب أن نحدد مسلكنا منها تبعاً لما تنطوى عليه من أشياء تهمنا بصفة ذاتية ، وأن نفحصها من جهة ما تحتوى عليه من « عناصر اجتماعية بمعنى الكلمة » كما يفعل عالم وظائف الأعضاء الذى يدرس ما تحتوى عليه ظواهر

الكائن العضوى من « عناصر بيولوجية بمعنى الكلمة » . وقد كان « دوركايم » — وهو الخليفة الحقيقى لأوجيست كونت — محقاً عند ما رأى أن هذا هو الشرط الذى لا يمكن أن يوجد علم الاجتماع الوضعى دونه . فعلم الاجتماع لا يكتسب صفة العلم إلا إذا كانت هناك ظواهر اجتماعية بالمعنى الحقيقى لهذا المصطلح ، وإلا إذا كانت خاضعة لقوانين خاصة ، بصرف النظر عن القوانين الطبيعية العامة التى تخضع لها أيضاً . ولن يوجد هذا العلم حقيقة إلا إذا كانت هناك خواص موضوعية ثابتة تميز هذه الظواهر تمييزاً كافياً عن الظواهر المسماة بالظواهر النفسية .

فمنذ الآن نرى أن علم النفس الوضعى قد نشأ بالفعل . أما علم الاجتماع الوضعى فهو فى طريق نشأته . كذلك يتشكل كل من علم اللغة ، وعلم الأديان ، وتاريخ الفن بصورة وضعية . ولا شك فى أن الحركة التى بدأت والتى لا نشهد سوى بواكيرها سوف تمتد إلى حد أبعد مما نظن . وهى تقتضى التفرقة ، ولو بصفة مؤقتة فى الأقل ، بين المصلحة العلمية والمصالح السياسية والأخلاقية والدينية . ولقد تحققت هذه التفرقة فيما يمس جانباً كبيراً من معرفتنا : أما فى الجوانب الأخرى فما زالت لا تروق فى نظر معظم العقول التى تخضع لعادات عقلية قد مرت بها قرون عديدة . وإنا لنألف الآن التفكير النظرى المجرد فى الطبيعة الفيزيقية أو الكيميائية تفكيراً منزهاً تماماً عن الغرض فيما يتعلق بالعواقب الميتافيزيقية التى تترتب على النتائج التى سنهتدى إليها ؛ وذلك لأننا على يقين من أن قوانين هذه الظواهر لا تفضى بالضرورة إلى أى نتيجة من هذا القبيل ، أو أنها يمكن أن تتفق — دون اكتراث على وجه التقريب — مع المذهب الميتافيزيقى الذى يحلو لنا أن نرتضيه دون غيره من المذاهب . فما وجه « دلالة » علم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم التاريخ الطبيعى فيما يتعلق بمصير الإنسان أو العلة الأولى للكون ؟ لا شىء . وإنا لا نفكر فى أن ندهش لهذا الأمر . فنحن نقضى بأن هذه العلوم مطابقة لتعريفاتها إذا كانت تطلعنا على قوانين الظواهر ، وإذا أتاحت لنا معرفة هذه القوانين أن نؤثر بطريقة عقلية وفعالة فى مجرى الطبيعة ، وذلك داخل حدود معينة .

فهل انتهينا إلى نفس هذه المرحلة فيما يتعلق بعلم النفس ، والعلوم الأخلاقية

والاجتماعية ؟ إن هناك ما يدعو إلى الشك فى ذلك . وإن لاسم « العلوم الأخلاقية » مغزى كبيراً فى هذا الصدد . ونحن لا نستطيع أن نحول دون أنفسنا ودون التفكير فى أن هذه العلوم « تدل » على شىء خارج عن موضوعها . وما زال علم النفس فى نظر عدد كبير من المدارس فى القرن الحالى طريقاً يقود إلى الميتافيزيقا . وفيه تبدو روحانية النفس وخلودها موضع اهتمام مباشر . ولقد وجد علم الاقتصاد السياسى التقليدى — بصفة شعورية يختلف وضوحها قلة أو كثرة — أنه «يدل» على مشروعية النظام الرأسمالى فى العصر الحديث ، فعرض هذا النظام على أنه مطابق للقوانين الطبيعية . أما المذهب المادى التاريخى الذى قال به « ماركس » فإنه « يدل » على ضرورة المذهب الجماعى . وكثيراً ما يُستخدم التاريخ فى خدمة المصالح الوطنية أو الأحزاب السياسية .

وتنحصر الفكرة الموجِّهة لدى « كونت » — وهى فكرة خصبة وجديرة بالملاحظة إلى حد كبير جداً — فى أن العلوم التى تُفهم على هذا النحو ما زالت فى مرحلة طفولتها ، وليست جديرة بأسمائها . وينبغى لهؤلاء الذين يكرسون لها جهودهم أن يبدأوا بإقناع أنفسهم أنها لا تشهد فى صالح المذهب الروحى أكثر مما تشهد فى صالح المذهب المادى [فى علم النفس] ، وأنها لا تعضد حماية التجارة أكثر مما تعضد حرية المبادلة [فى علم الاقتصاد السياسى] ، كما أن علم الكيمياء لا يشهد فى صالح وحدة الجواهر أو تعددها فى الكون . وفى وسع هؤلاء أن يتتلمذوا على مدرسة العلوم الأكثر تقدماً ، حتى يفرقوا بين موضوع البحوث العلمية وبين المسائل الميتافيزيقية أو العملية . وسيرى هؤلاء أن العقل الإنسانى لم يبدأ أيضا بتقرير هذه التفرقة فى دراسة الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية . فقد ظل زمناً طويلا لا يستطيع التفكير فى الظواهر الطبيعية إلا بطريقة دينية . ولولا ما بذله العلماء والفلاسفة اليونانيون من جهود جديرة بالإعجاب فى هذه الناحية لكان من المحتمل أن نظل فى تلك المرحلة حتى اليوم ، ولكان على الفلسفة الوضعية أن تنتظر اللحظة التى تولد فيها . أما اليوم فقد ولدت هذه الفلسفة ، وهى تتطلب — حتى تثبت أقدامها بصفة نهائية — أن تصبح الطبيعة الإنسانية ،

فردية كانت أم اجتماعية ، موضوعاً لعلم منزه عن المصلحة العملية ، كما هي الحال فيما يتعلق بعلم الطبيعة وعلم الحياة . وعند ذلك فقط يمكننا القول بأن « العلوم الاجتماعية » قد نشأت بصفة نهائية .

وفي الحقيقة لما كان موضوع هذه العلوم هو نفوسنا الخاصة ، على نحو ما ، فإنه يبدو من الغريب أن ننظر إلى هذا الموضوع نفس النظرة التي نوجهها إلى الأملاح أو الأجسام البلورية. فما زلنا نصر على اعتقاد أن كل معرفة من هذا القبيل تتضمن، بمجرد تحصيلها ، تطبيقات عاجلة على حالتنا الاجتماعية وعلى سلوكنا . ولكن ليس ذلك إلا وهماً . أليس الوسط الذي نعيش فيه والقوى التي تؤثر فينا من الخارج ذات أهمية بديهية كبرى في حياتنا ؟ بل في بقائنا اللذين يتوقفان على هذا الوسط في كل لحظة ؟ وبالرغم من هذه الأهمية فإنا نسمي وراء المعرفة العلمية المجردة المحضة التي توقفنا على القوانين ؛ لأننا نعلم أن تأثيرنا في القوى الطبيعية بطريقة فعالة يتوقف على العلم. كذلك نفرق بين علم وظائف الأعضاء وبين فن العلاج والطب . وستتوقف التربية والاقتصاد الوطني والسياسة ، وجميع الفنون الاجتماعية في جملة القول ، على العلم النظري الذي يدرس الطبيعة الفردية والاجتماعيــة للانسان ، وذلك بعد أن ينشأ هذا العلم عن طريق منهج وضعي بحت ، وعندما لا يبحث عن شيء آخر « يبرهن عليه » سوى القوانين .

وربما كان هذا عملا يتطلب قروناً عديدة . فنحن لم نشهد منه سوى بداياته الأولى . ولم نكوّن بعد لأنفسنا إلا فكرة غامضة عن السياسة التي تقوم على أساس العلم . ونحن لا ندري ما النتائج الذي سيفضي إليها يوماً ما علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي إذا أصبحا علمين وضعيين . ولقد سبق « كونت » غيره إلى نتائج ما كان من الممكن التنبؤ بها مباشرة . وتلك صفة أخرى تجمع بينه وبين « ديكارت » الذي سبق أن قارناه به في مناسبات عديدة. فإن « ديكارت » لما تخيل مثالا رياضياً أعلى للعلم الطبيعي صور لنفسه مشكلات الطبيعة — وبخاصة الطبيعة الحية — على نحو أقل تعقيداً مما هي عليه بكثير . أما اليوم فإن علماءنا لا يجرأون على أن يضعوا لأنفسهم مسائل بيولوجية كان حلها يبدو أمراً هيناً في

نظره . كذلك فعل « كونت » . فإنه لما سلم بأن الظواهر الأخلاقية والاجتماعية يجب أن تكون موضوعاً لعلم كشأن ظواهر الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية — اعتقد أن هذا العلم الجديد قد أحرز ، عن طريق بحوثه الخاصة ، تقدماً يفوق بكثير ما أحرزه بحسب الحقيقة .

ومن اليسير تفسير خطأه . فقد كان شديد اللهفة على البدء « بإعادة التنظيم الاجتماعى » الذى بنى فلسفته من أجله . ثم لما كوّن لنفسه فكرة عن العلم الاجتماعى اضطر إلى إقناع نفسه بأن الكشف عن القانون الديناميكى الكبير — وهو قانون الحالات الثلاث — كاف فى تأسيس هذا العلم نهائياً . ففى نظره أن « أهم الخطوات قد تمت بالفعل . » والآن يرى علماء الاجتماع أن عليهم أن ينشئوا هذا العلم بأسره تقريباً . وهنا أيضاً قد تفيدنا المقارنة بين « ديكارت » و « كونت » مرة أخرى . فإنا نستطيع التفرقة ، دون مشقة كبرى ، فى إنتاج كل منهما بين نصيب العالم بالمعنى الصحيح وبين نصيب الفيلسوف . فكونت عالم اجتماع بنفس القدر الذى يعد فيه « ديكارت » عالم طبيعة . ولقد لقيت فروضهما نفس المصير الذى لقيته سائر البحوث العلمية التى عرض « كونت » تطورها الضرورى عرضاً بارعاً . أما القسم الآخر من إنتاجهما ، وهو ذو طابع أشد عموماً ، فإنه يتصف بخصائص أكثر دواماً ، وبهذا المعنى نستطيع القول بأن فلسفة « كونت » النظرية — إذا نحن استثنينا ما تحتوى عليه من فروض سياسية ودينية تنتمى إلى نوع آخر من البحوث — ما زالت تنمو وتؤثر حتى فى هؤلاء الذين يحاربونها .

الفهرس

صفحة

مقدمة الترجمة : نبذة عن حياة « كونت » وفلسفته ... ... ا،ب،ج الخ

مقدمة المؤلف ... ...

١ — أثر الثورة الفرنسية ١

٢ — أصالة « كونت » فى بحث الظواهر الاجتماعية ٤

٣ — وحدة المذهب عند « كونت » ١١

٤ — منهج هذا الكتاب ١٤

الكتاب الأول [من صفحة ٢٢ إلى ١١٨]

الفصل الأول : المشكلة الفلسفية

١ — تنظيم الحياة العقلية ٢٢

٢ — الاستعاضة بالتفكير العلمى عن التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى ٣٠

الفصل الثانى : قانون الحالات الثلاث

١ — علم الاجتماع نقطة بدء وانتهاء ٣٤

٢ — تفسير هذا القانون عن طريق التطور التاريخى والطبيعى للانسان ٣٨

٣ — أهمية قانون الحالات الثلاث ٤٥

الفصل الثالث : تصنيف العلوم

١ — خطة فى عرض الفلسفة الوضعية ٤٨

٢ — أساس هذا التصنيف ٥١

٣ — نقد « سبنسر » لهذا التصنيف ٥١

٤ — أهمية تصنيف العلوم فى فلسفة « كونت » ٥٥

الفصل الرابع : العلم

١ — منابع العلم ٥٩

٢ — يتركب العلم من القوانين لا من الظواهر ٦٥

٣ — نسبية العلم ٦٩

الفصل الخامس : الظواهر والقوانين

١ — وحدة العلم ٧٧

٢ — مبدأ الحتمية ٨١

٣ — نقد مبدأ الغائية ٨٤

صفحة

٤ — نسبية القوانين ٩٣
٥ — تعميم القوانين ٩٨

الفصل السادس : المنطق الوضعى

١ — الفكرة التقليدية فى المنطق ١٠٢
٢ — العلاقة بين المنطق والعلوم الأخرى ١٠٥
٣ — وجهتا النظر الموضوعية والذاتية ١١٣

الكتاب الثانى [من صفحة ١١٨ إلى ٢٠٦]

فلسفة العلوم

تمهيد ... ... ١١٨ — ١٢١

الفصل الأول : العلوم الرياضية

١ — صلة العلوم الرياضية بالعلوم الأخرى ١٢٢
٢ — وظيفة العلوم الرياضية ١٢٤
٣ — الهندسة ١٢٩
٤ — الميكانيكا ١٣٤

الفصل الثانى : علم الفلك

١ — موضوع علم الفلك ١٣٩
٢ — الملاحظة والفرض فى علم الفلك ١٤٣
٣ — تطور رأى « كونت » فى علم الفلك ١٤٥

الفصل الثالث : علوم العالم غير العضوى

١ — العلاقة بين علم الطبيعة وعلم الفلك ١٥١
٢ — التفرقة بين الفروض الجيدة والفروض الرديئة فى علم الطبيعة ١٥٥
٣ — الكيمياء ١٥٩
٤ — كيف تهيمن الفلسفة الوضعية على العلوم ؟ ١٦٤

الفصل الرابع : علم الحياة

١ — أصالة الظواهر الحيوية ١٦٨
٢ — العلاقة بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف ١٧٠
٣ — مناهج علم الحياة ١٧٣
٤ — تصنيف الكائنات الحية ١٧٧
٥ — الفرق بين الوظائف العضوية والوظائف الحيوانية ١٧٩
٦ — هل استطاع علم الحياة التخلص من الآراء الميتافيزيقية ؟ ١٨٢

صفحة

الفصل الخامس : علم النفس

١ — نقد المدارس السيكولوجية الميتافيزيقية ١٨٦
٢ — عرض لآراء « كابانيس » و « جال » ونقدها ١٩٢
٣ — تطور فكرة « كونت » عن علم النفس بعد تأسيس علم الاجتماع ١٩٦
٤ — فكرة « كونت » النهائية عن علم النفس ٢٠٣

الكتاب الثالث [من صفحة ٢٠٧ إلى ٢٩٥]

الفصل الأول : الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية

الفن واللغة

١ — الصلة التدريجية بين الإنسان والحيوان ٢٠٧
٢ — دحض النظرية القائلة بانقطاع الصلة بين الإنسان والحيوان ٢١١
٣ — نظرية اللغة فى القرن الثامن عشر ٢١٤
٤ — منطق العواطف وأثره فى اللغة ٢٢١

الفصل الثانى : ملاحظات عامة على العلم الاجتماعى

١ — مرتبة علم الاجتماع فى تصنيف العلوم ٢٢٥
٢ — العلاقة بين علم الاجتماع وعلم الحياة ٢٢٩
٣ — منهج البحث فى علم الاجتماع ٢٣٢
٤ — كيف يستخدم المنهج التاريخى فى علم الاجتماع ؟ ٢٣٧
٥ — استخدام الطريقة القياسية فى علم الاجتماع ٢٤٠

الفصل الثالث : الاستاتيكا الاجتماعية

١ — الأسرة هى النواة الأولية للمجتمع ٢٤٥
٢ — العاطفة قوام الأسرة والتعاون قوام المجتمع ٢٤٨
٣ — غموض فكرة « كونت » عن أجزاء المجتمع ووظائفها ٢٥٢

الفصل الرابع : الديناميكا الاجتماعية

١ — عرض تاريخى لفكرة التقدم ٢٥٦
٢ — فكرة « كونت » عن التقدم ٢٦٠
٣ — الاعتراضات التى وجهت إلى فكرة التقدم ٢٦٣

الفصل الخامس : فلسفة التاريخ

١ — الوحدة غاية للانسانية ٢٧٥
٢ — دفاع « كونت » عن العصور الوسطى ٢٧٦
٣ — الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث ٢٨٢

٤ — لحرية النقد حدود ... ...
٥ — منابع فلسفة التاريخ لدى « كونت » ... ...

الكتاب الرابع [من صفحة ٢٩٦ إلى ٣٥٦]

الفصل الأول : مبادىء الأخلاق

١ — المدارس الأخلاقية فى القرن الثامن عشر ٢٩٧
٢ — خصائص الأخلاق الوضعية ٣٠٠
٣ — تحديد المشكلة الأخلاقية ٣٠٣
٤ — مكانة الأخلاق الوضعية ٣٠٨

الفصل الثانى : الأخلاق الاجتماعية

١ — مبادىء النظام الاقتصادى فى عصر « كونت » ٣١٢
٢ — موقف الفلسفة الوضعية من مشكلة إعادة تنظيم المجتمع ... ...

الفصل الثالث : فكرة الإنسانية

١ — الفرد صنيعة المجتمع ٣٢٧
٢ — الإنسانية موضع تقديس وعبادة ٣٣١

الخاتمة

١ — علم الاجتماع محور رئيسى لفلسفة « كونت » ٣٣٧
٢ — تحول العلم إلى فلسفة ٣٤٢
٣ — موقف الفلسفة الوضعية من الفلسفات السابقة ٣٤٦
٤ — مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية ٣٥١
الفهرس ٣٥٧
إستدراك ٣٦١

استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٢	إلى كتابه	إلى	٨٨	٧	متعذرا	معتذرا
١٦	٤	بأن	أن	١٠٦	٢٥	شعر بها	شعر
٢٣	١٥	قوربنيق	قوبرنيق	١٤٠	٢١	الوضية	الوضعية
٣٠	١٥	تاريخ	وتاريخ	٢٤٨	١١	٣	٢
٣٢	٢١	نيوبتن	نيوتن	٢٧٢	٣	تتقرع	تتفرع
٥٦	٥	لتسيير	لتيسير	٣١٥	١١	فيه	فيها
٦٨	٢٣	هندستان	هندستين	٣٢٩	٩	مبدا	مبدأ
		أخريان	أخريين	٣٣٠	١٣	جميعا	جميا

كتب أخرى للدكتور محمود قاسم

- La Théorie de la connaissance d'Averroès et son interprétation chez St. Thomas d'Aquin.
- Les Dogmes religieux chez Averroès.

٣ — المنطق الحديث ومناهج البحث . الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ (نفدت ويعاد طبعه الآن) .

٤ — فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام — الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

٥ — قواعد المنهج فى علم الاجتماع « لإميل دوركايم » — ترجم بتكليف من وزارة المعارف ، ونشر فى مكتبة النهضة المصرية .

٦ — مقدمة فى علم النفس الاجتماعى « لشارل بلدونل » بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور ابراهيم سلامه — الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

٧ — التربية الوظيفية — ترجم بتكليف من وزارة المعارف .

٨ — مبادئ علم الاجتماع الدينى « لروچيه باستيد » . الناشر مكتبة الأنجلو المصرية .

٩ — الأخلاق وعلم العادات الخلقية « لليڤي بريل » — ترجم بتكليف من وزارة المعارف .

كتب أخرى للدكتور السيد محمد بدوى

١ — المدخل فى علم الاجتماع تأليف « مونييه » ، ترجمه وقدم له وعلق عليه — الناشر : دار نشر الثقافة بالإسكندرية .

٢ — التربية الأخلاقية . تأليف « إميل دوركايم » ترجمه بتكليف من وزارة المعارف (تحت الطبع) .

مطبعة لجنة البيان العربي

٩ شارع مصطفى باشا كامل - لاظوغلي

